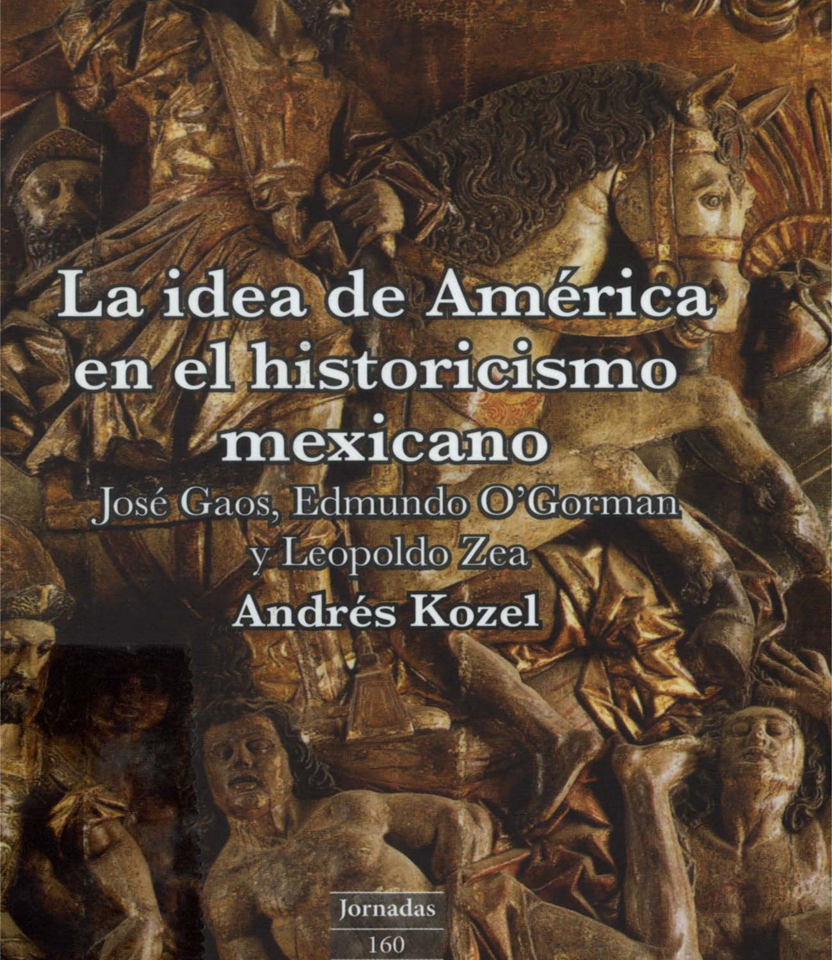


La idea de América en el historicismo mexicano

José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea

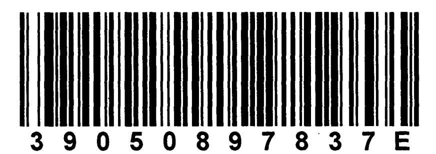
Andrés Kozel

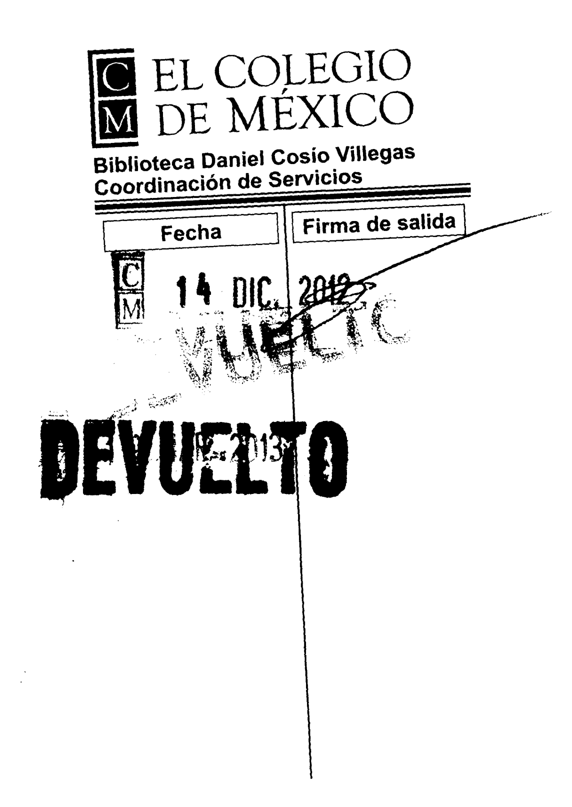
Jornadas
160

EL COLEGIO DE MÉXICO

ANDRÉS KOZEL estudió sociología en la Universidad de Buenos Aires y se doctoró en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, con la tesis *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino*. Actualmente reside en Buenos Aires, donde es investigador de carrera del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y director de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín

JORNADAS 160





CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

LA IDEA DE AMÉRICA EN EL HISTORICISMO MEXICANO

José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea

Andrés Kozel



Jornadas, 160
EL COLEGIO DE MÉXICO

972.01
K887id Kozel, Andrés.
La idea de América en el historicismo mexicano : José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea / Andrés Kozel. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012.
441 p. ; 17 cm. -- (Jornadas ; 160)

ISBN 978-607-462-352-9
Incluye referencias bibliográficas

1. Gaos, José, 1900-1969 -- Crítica e interpretación. 2. O'Gorman, Edmundo, 1906-1995 -- Crítica e interpretación. 3. Zea, Leopoldo, 1912-2004 -- Crítica e interpretación. 4. México -- Historia -- Hasta 1519 -- Historiografía. 5. América Latina -- Historia -- Historiografía. I.T. II. Serie.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/ Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.

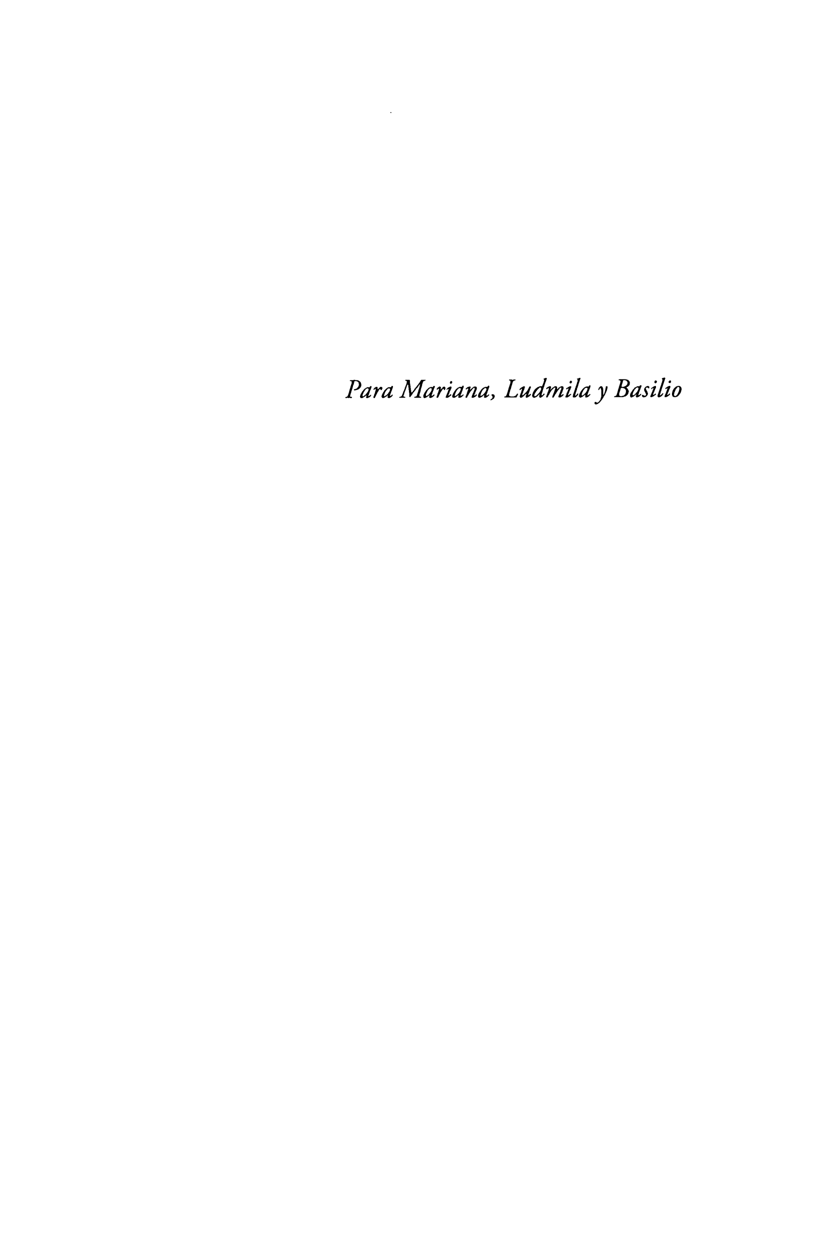


Primera edición, 2012

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-352-9

Impreso en México



Para Mariana, Ludmila y Basilio

Estas voces no son herméticas ni sordas una respecto a otra. Siempre se escuchan mutuamente, se intercambian y se reflejan [...] Y fuera de este diálogo de las "verdades contrariadas" no se lleva ni un solo acto importante, ni un solo pensamiento esencial de los protagonistas.

MIJAÍL BAJTÍN, *Problemas de la poética de Dostoievski.*

En realidad, lo que hace que sea tan interesante examinar estas ideas, que personas inteligentísimas del pasado dieron tan por sentadas, es precisamente que de este modo aprendemos también a observarnos a nosotros mismos.

ERNST GOMBRICH, *La historia del arte.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Uno

Si es cierto que contamos con estudios relativos a la génesis y evolución de la idea de América,[1] al historicismo mexicano en tanto corriente intelectual[2] y, por supuesto, a las trayectorias y obras de sus figuras más representativas,[3] también lo es que no disponemos a la fecha de una contribución que aborde en profundidad y de manera sistemática el espacio de intersección identificable entre aquella idea de larga y polícroma historia y esa específica corriente intelectual.[4]

[1] Destacan Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen, 1991; Edmundo O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 1995 [1977]; José Luis Abellán, *La idea de América. Origen y evolución*, Madrid, Istmo, 1972.

[2] Como Álvaro Matute, *El historicismo en México. Historia y antología*, México, FFyL-UNAM, 2002.

[3] Sólo hay un modo de evitar una nota demasiado extensa aquí y es remitir al lector al cuerpo de la obra y a la sección bibliográfica que la cierra.

[4] Única y relativa excepción en tal sentido es el temprano y breve artículo de Eduardo Blanquel, "Dos ideas sobre América: Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea", *Anuario de Historia*, año 1, 1961 FFyL-UNAM.

Dicha carencia es algo que cabe lamentar por, al menos, tres importantes razones. En primer lugar, del seno del historicismo mexicano emergieron tres de las más vigorosas y fértiles versiones contemporáneas de la idea de América, las elaboradas por José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea.[5] En segundo lugar, entre esas tres versiones de la idea de América se estableció un complejo entramado de relaciones –tributaciones, deslindes creadores, distancias polémicas...–; aun si tales relaciones fueron mayormente tácitas, su consideración en clave dialógica puede ser de interés tanto para una mirada centrada en la faceta propiamente filológica de la cuestión como para una perspectiva más amplia, atenta a la sustancia y a los pliegues de los grandes temas latinoamericanos. En tercer lugar, de la consideración conjunta de esas tres versiones de la idea de América y de su necesaria articulación con debates más amplios –los relativos a la índole y valor del Nuevo Mundo, a la contraposición entre las dos Américas, al lugar del orbe ibero-católico en la historia moderna y contemporánea, a la experiencia de la modernidad en general–, cabe esperar iluminaciones productivas, no sólo del sentido y la significación de las obras indicadas y sus eventuales interrelaciones, sino además de una entera zona de interconexiones simbólicas, tan densa y fascinante como vital para el robustecimiento de una perspectiva latinoamericanista viva: en definitiva, lo que estu-

[5] Gaos no nació ni se formó en México; sin embargo, y como veremos, sus aportes al pensamiento hispanoamericano y al estudio histórico-sistemático del mismo tuvieron lugar *a partir de* y en buena medida *debido a* su radicación en México.

vo en disputa en todo ese proceso giró ni más ni menos que en torno a la interpretación del sentido de la historia americana y a su justa ubicación en el canevá mayor de la historia universal.

La aspiración a adentrarse en este singular bosque de símbolos adquiere especial relevancia en un momento como el actual, entre cuyos rasgos decisivos –que no pretendo inventariar ni discutir aquí– parece contarse cierta confusión en lo que respecta al establecimiento de las metas deseables y de las estrategias para alcanzarlas. Revisar con atención las texturas e implicaciones de aquellos antiguos planteamientos, por momentos tan próximos a la hoy desestimada filosofía de la historia, puede resultar productivo no sólo para acercarlos a la plenitud de sus respectivos sentidos, sino también para volver a centrar un conjunto de núcleos problemáticos que, por distintas razones y quizá algo apresuradamente, han quedado relegados al arcón de los olvidos.

Dos

La idea y la corriente intelectual que se entrecruzaron en el México de *ca.* 1940 tenían ya, en sí mismas, sus historias. Consideremos primeramente la idea de América. Desde que en 1507 hizo su aparición en la escena de la cultura, la noción fue atrayendo hacia sí distintos haces de significados, inscribiéndose y reinscribiéndose en configuraciones simbólicas más vastas, invariablemente atravesadas por reflejos ideológicos e identitarios. Objeto tanto de encarecidas alabanzas como de ásperos vilipendios, la entidad y las criaturas

que la poblaban fueron desde aquellos lejanos años materia de intensas disputas sobre su índole y valor.[6] Progresivamente, América se volvió un significante sobre el cual la imaginación europea y luego también la americana proyectaron algunos de sus sueños y pesadillas más ricos, de sus utopismos y antiutopismos más exuberantes.

Durante un largo tiempo, América coexistió con otros nombres orientados a nombrar "el mismo" referente –Indias, Indias occidentales, Nuevo Mundo...–. Sin duda, para el siglo XVIII América era ya una noción consolidada; hasta podría haberse dicho entonces que había ganado algún terreno en relación con sus competidoras. A comienzos del siglo XIX, la noción experimentó una importante escisión: sin que la diferenciación entre *lo americano* y *lo europeo* desapareciera del panorama, comenzó a hablarse de *dos Américas*: "la del Norte" y "la del Sur".[7] El cauce referido

[6] Disponemos de tres estudios monumentales sobre esta dinámica: los dos de Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, FCE, 1993 [1955] y *La naturaleza de las Indias Nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1992 [1975], así como también el más reciente de David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1991.

[7] Pareciera que fue Hegel el primer autor de renombre que tematizó explícitamente la contraposición entre las dos Américas. Cabe recordar, con Gerbi, que el filósofo alemán desarrolló paralelamente dos líneas interpretativas en relación con América: de un lado, cultivó, no sin ambivalencias, los motivos antiamericanos presentes en autores del siglo XVIII, absorbiéndolos en la arquitectura de su Sistema –de ahí las ideas de América como continente inmaduro y sin historia, carente de razón de ser hasta la llegada de los europeos, y la derivación hacia una

a la América del Sur gravitó hacia el encuentro con la idea genérica de *latinidad* y, tiempo después, hacia la gestación y robustecimiento de la expresión *América Latina*.[8]

Décadas más tarde, hacia el cambio de siglo, la densa respuesta textual suscitada por el conflicto hispano-estado-

imagen del mismo como "País del Porvenir"–; del otro, contribuyó a dar forma a la contraposición entre las dos Américas, sin dejar de articularla con un juicio de valor, cuyos términos básicos serían retomados por una pléyade de autores: aun cuando también visualizaba a la América del Norte como demasiado natural y muy poco política y espiritual, Hegel ubicó en ella procesos y temas juzgados "con signo positivo" –la colonización, la Reforma, el orden, la libertad...–; en la América del Sur, por el contrario, identificó únicamente motivos caracterizados "negativamente" –la conquista, el catolicismo, la anarquía, el militarismo–. Contemporáneamente, la contraposición entre las dos Américas se planteó también en la América que iba dejando de ser española; señaladamente, por Simón Bolívar y por algunas de las figuras que secundaron sus iniciativas.

[8] Si la primera ha de ligarse a los incipientes desarrollos de la filología romántica –que venía insistiendo, entre otras cosas, en la especificidad histórica de las lenguas latinas o románicas– y a las peripecias de los afanes hegemónicos franceses desde, por lo menos, los tiempos de la Monarquía de Julio; la segunda, aunque en cierto modo derivada de ella, hizo su aparición a mediados de la década de 1850, como parte de la reacción de un grupo de intelectuales latinoamericanos en el exilio a las recientes tentativas expansionistas de Estados Unidos –la guerra con México; la intervención de William Walker en Nicaragua–. Véanse John Phelan, *El origen de la idea de Latinoamérica*, México, UNAM, 1979; Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, CCYDEL-UNAM, 1993, esp. cap. III. Mencionemos que los textos referidos encierran una disputa: Phelan, que no estaba al tanto de los previos hallazgos de Ardao cuando elaboró su trabajo, sostuvo que no sólo la idea, sino también la expresión *América Latina*, eran de origen francés; a raíz de eso, Ardao se ocupó de remarcar la génesis latinoamericana y antiimperialista de la segunda.

unidense contribuyó a fijar y a precisar el tópico de las dos Américas en contraposición, llegando en ocasiones a articularse dialécticamente con los conturbados desarrollos que veían la luz en la España de la *Edad de Plata*.[9] La disputa onomástica no cesó entonces ni después: Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, Indoamérica son nombres que coexisten todavía hoy, en tensa complementariedad, enfatizando aspectos diversos de la realidad continental y proponiendo la visualización de conjuntos, intersecciones y contrastes también diferentes.

Normalmente se acepta que a partir de la publicación del *Ariel* de José Enrique Rodó dio inicio en América Latina un proceso ideológico-cultural orientado a poner en cuestión tanto la idea de que Estados Unidos era el modelo a seguir, como la idea misma de que había que seguir un modelo; a su vez, este impulso dio lugar a una intensa, dilatada y diversificada reflexión concerniente a la consideración de qué era o qué podía ser la identidad latino, hispano o indoamericana.[10]

[9] Las obras emblemáticas de esa etapa son, se sabe, los escritos de José Martí, unas intervenciones de Rubén Darío y el *Ariel* de José Enrique Rodó (1900). Por entonces, y en los lustros siguientes, salieron a la luz manifestaciones contrarias a la política exterior norteamericana y al panamericanismo en general –Eduardo Prado, Manuel Ugarte, Rufino Blanco Fombona, Carlos Pereyra–. La literatura de y sobre la generación del 98 española y sus ramificaciones es profusa; refiero solamente una obra capital: José Carlos Mainer, *La edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Madrid, Cátedra, 1983.

[10] Reflexión *diversificada*. Puede verse una propuesta de tipología, todavía útil, en Martin Stabb, *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano*, Caracas, Monte Ávila, 1969 [1967]. Para esfuerzos más recientes, *cf.* Eduardo Devés Valdés,

En la década de 1920, la convergencia entre un conjunto de elementos asociados a la Revolución mexicana y su política cultural –en cuya concepción y materialización desempeñó un papel crucial José Vasconcelos–, y a la expansión a nivel continental de los postulados de la reforma universitaria –en el marco de la cual hay que situar, por ejemplo, la proyección de un liderazgo continental tan remarcable como el de Víctor Raúl Haya de la Torre–, tuvo entre sus consecuencias el esclarecimiento relativo de los rasgos definitorios de lo que ya era una tradición específica, crecientemente signada, más allá de los matices, por la distancia crítica frente a Estados Unidos o, al menos, frente a los "malos" Estados Unidos.[11]

No hay que olvidar empero que, más o menos paralelamente, habían ido emergiendo distintas iniciativas neomonroístas o panamericanistas, usualmente encabezadas

---

El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad, Buenos Aires, Biblos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000, esp. tomo I, *Del* Ariel *de Rodó a la CEPAL* y Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Buenos Aires, Katz, 2010, esp. tomo II, *Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX.*

[11] *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos es tal vez el texto de época que mejor testimonia dicha dinámica. Es también enorme la bibliografía que se ocupa de este momento cultural. Véanse Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, México, UNAM, 1989, esp. cap. IV: "El iberoamericanismo de Vasconcelos"; Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*, México, Siglo Veintiuno, 1978, esp. cap. III: "Estamos viviendo una hora americana...". Para un panorama general, Francisco Zapata, *Ideología y política en América Latina*, México, El Colegio de México, 1990, primera parte.

por la diplomacia de la potencia del norte; en particular, en los lustros que siguieron a la crisis económica de 1929-1932, estas iniciativas experimentaron una vigorización notoria, expresada ante todo en la "política del buen vecino" de Franklin D. Roosevelt y, más cerca de nuestros intereses, en la emergencia de la propuesta historiográfica de Herbert E. Bolton, consistente en reescribir la historia americana partiendo del supuesto de la unidad histórica del continente: lo americano como *factor aglutinante* se resistía a desaparecer.[12]

Por lo demás, y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, las guerras mundiales –que fueron no sólo pero sí principalmente guerras europeas– dieron lugar a revitalizaciones de la clásica contraposición América *vs.* Europa, o Nuevo Mundo *vs.* Viejo Mundo, resultando favorecido habitualmente el polo americano, visto una vez más como alternativa a la descomposición generalizada y como eventual morada de porvenires más auspiciosos. Además de

[12] Herbert Bolton formuló su propuesta en "The Epic of the Greater America", discurso pronunciado en la *American Historical Association* a comienzos de los años treinta. Véanse Howard Cline (ed.), *Latin American History. Essays on its Study and Teaching, 1898-1965*, Conference on Latin American History, University of Texas Press, 1967; y Lewis Hanke, *¿Tienen las Américas una historia común?*, México, Diana, 1966. El enfoque boltoniano pasó a orientar parte de los abordajes a la historia de América –en particular los promovidos por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia–, y dio lugar a una temprana polémica en la que participó Edmundo O'Gorman (véase *infra*, cap. II.2). La idea de *lo americano* como "factor aglutinante" distinto de *lo latinoamericano* está tomada de Horacio Crespo, "Diego Barros Arana y su *Historia de América*", en Ignacio Sosa Álvarez, *América Latina. Enfoques historiográficos*, México, UNAM, 2009.

autores latinoamericanos como Alfonso Reyes –no se olvide ese *locus* de condensación de textos capitales suyos que es *Última Tule*, aparecido en 1942–, en dicha dinámica desempeñaron un papel importante dos escritores de origen no latinoamericano: Waldo Frank y José Ortega y Gasset –en el caso del segundo, y como veremos, más a su pesar que intencionadamente–.[13] De manera que, para la época en que el historicismo "arribó" a México –*ca.* 1940–[14] la

[13] Véase Martin Stabb, *op. cit.*, cap. IV. Vale la pena dejar anotado que, en cierto momento, Ortega y Gasset tomó distancia explícita de las ideas de Frank sobre los porvenires europeo y americano; véase José Ortega y Gasset, "Revés de almanaque", en *Obras completas (OC) II*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 [1934]. Escribió ahí Ortega: "El libro de Waldo Frank *Redescubrimiento de América* parte del mismo error: suponer que Europa muere [...] El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, por el dominio y para el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal". Impactado, Zea citaría profusamente ese y otros pasajes de "Revés de almanaque"; como veremos más adelante, no será excesivo sostener que Zea llegaría a su particular asimilación de Hegel por la vía de su no menos particular asimilación de esos pasajes orteguianos (véanse la apostilla 1 y el capítulo III en general).

[14] El *circa* es obligado, dado que hubo precedencias. Véase al respecto Francisco Gil Villegas, "La influencia de Ortega en México", en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las primeras jornadas, celebradas en la Residencia de Estudiantes en noviembre de 1994*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1998, puntos I a III. Por otra parte, existen algunas *huellas* que permiten sostener que no sólo Samuel Ramos, sino también Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea habían tomado contacto con la obra de Ortega y Gasset antes de trabar relación con José Gaos. La pregunta contrafáctica se impone: aun si se pudieran probar esos y otros contactos previos, ¿habrían elaborado Zea y O'Gorman obras parecidas a las que efectivamente

reflexión y el debate sobre América poseían ya un espesor y una consistencia notables: en aquel entonces América era seguramente muchas cosas, pero de ninguna manera era un significante vacío.

Tres

"Historicismo" es, por su parte, una noción problemática; las definiciones disponibles aluden a referentes notoriamente dispares. En sentido amplio, cabe pensarlo como una corriente de pensamiento surgida hacia la segunda mitad del siglo XVIII, fundamentalmente en Alemania, en contraposición a las doctrinas universalistas entonces predominantes; como ha señalado Friedrich Meinecke en su obra clásica, el término, que despuntó en los años setenta del siglo XIX, es aproximadamente cien años más nuevo que el proceso espiritual bajo el cual solemos comprenderlo.[15]

---

elaboraron *sin* la presencia de Gaos y de los demás transterrados? Más aún, ¿sería hoy Ramos "precedente de la recepción de Ortega" si no hubiese habido un Gaos y si no hubiesen estado O'Gorman y Zea? La puesta de relieve de las precedencias tiene desde luego su importancia, máxime desde el punto de vista de una historia intelectual atenta a los procesos de recepción, pero no modifica los trazos principales del cuadro –parece pues admisible postular que, en el sentido más profundo, hay historicismo en México desde *ca.* 1940, y no antes–.

[15] Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943 [1936], "Advertencia preliminar". Las consideraciones que siguen se basan en esta obra; también, en Álvaro Matute, *El historicismo…*, *op. cit.*, primera parte.

Entre las características definitorias del historicismo se cuentan tres elementos fundamentales: uno, el llamado a sustituir la consideración generalizadora de lo humano por un enfoque individualizador; dos, la puesta de relieve de la mutabilidad como rasgo decisivo del mundo y el derivado acento en la explicación genética; tres, el énfasis colocado en la necesidad de separar las esferas de lo natural y lo histórico, así como en la conveniencia de distinguir los tipos de conocimiento que cada una de esas esferas reclama. Al destacar el carácter particular de las experiencias históricas, el peso del cambio y la autonomía del mundo histórico, el historicismo tendió a conectarse con el relativismo cultural; también, a veces, con el relativismo epistemológico y con el presentismo historiográfico; y habitualmente, además, con una sensibilidad de coloración antipositivista.

No obstante lo anterior, las dificultades para alcanzar una definición satisfactoria del historicismo persisten, entre otras, por las dos razones siguientes: una, el historicismo ha sido definido como *heterología* radical –se trataría, ante todo, de un afán por comprender las realidades pasadas en tanto realidades *otras*, esto es, de una ciencia de lo otro en el tiempo– a la vez que como empresa estrechamente asociada al *presentismo* historiográfico –cada presente escribe *su* pasado, en un afán indiscernible del trabajo ideológico–, sin que haya pleno acuerdo acerca de cuáles modalidades de articulación entre esos dos impulsos, en principio contradictorios, se dejan incluir dentro del historicismo y cuáles no; la otra, aunque generalmente se admite que el énfasis en lo particular debe estar presente para que haya historicismo, sucede que tampoco hay pleno acuerdo

en cuanto a qué dosis de referencias a lo universal y a algún tipo de filosofía de la historia o de horizonte teleológico pueden llegar a ser soportadas por un enfoque historicista-particularista consecuente. Problema éste que puede también plantearse bajo la forma de una cascada de interrogaciones: ¿está el historicismo limitado a ver solamente –digamos, al modo de Oswald Spengler– entidades particulares que, aunque isomórficas, nacen, crecen y mueren sin demasiadas conexiones entre sí?; ¿esta peculiaridad lo condenaría irremisiblemente a desbarrancarse, vez tras vez, en el laberinto de un esencialismo particularista limitado a rumiar referencias a espíritus colectivos en última instancia autoreferenciados?; ¿o puede, sin negarse a sí mismo, dedicarse a explorar eventuales conexiones entre las entidades particulares y el decurso de la historia universal y sus horizontes futuros, sea bajo la forma de alguna clase de escatología esperanzada, sea tributando a algún tipo de planteamiento decadentista global más o menos matizado o tensionado? En otras palabras, ¿es la idea historicista de la historia heredera de la concepción del movimiento circular –carente en principio de sentido– y que, según Karl Löwith, habría caracterizado a la cultura histórica de la Grecia clásica, o es deudora más o menos secularizada del *eschaton* característico de la tradición judeocristiana, marcada por la espera confiada en la salvación, ligada al profetismo y llena, por tanto, de aquel *sentido* eventualmente ausente en la mirada clásica?[16]

[16] Sobre esta importante distinción, véase Karl Löwith, "Historia universal y salvación", en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998.

Pero, ¿será que hay *una* idea historicista de la historia o será que hay, más bien, varias, no necesariamente compatibles entre sí, resultando ser entonces que son las preguntas precedentes y, quizá también, la insistencia en seguir empleando con pretensiones analíticas la noción las que en última instancia carecen de sentido? El hecho de que estos y otros aspectos tan fundamentales sean materia de espesos debates explica que no resulte sencillo establecer de manera satisfactoria el canon de autores y obras historicistas: los casos prominentes de Hegel, Ranke y Marx son emblemáticos en este sentido: ¿fueron historicistas?; ¿hasta qué punto?; ¿de qué modos? Si optamos por preservar la noción, todo conduce no sólo a acudir al plural –decir historicismos en vez de historicismo–, sino además a trabajar con base en la intuición de que una obra o un autor puede haber sido o ser historicista en algún sentido, zona o momento sin serlo plenamente en otro o en otros. Será pues parte de nuestra tarea en este estudio procurar desentrañar esta intrincada madeja de cuestiones en relación con cada uno de los casos, zonas y momentos contemplados.

Cuatro

Considerando sus necesidades estratégicas –de política internacional y de desarrollo cultural–, y haciendo gala de una remarcable solidaridad con una de las causas más nobles de aquellos tiempos turbulentos, el gobierno mexicano presidido por Lázaro Cárdenas decidió extender una invitación a un conjunto de figuras prominentes de la cultura española,

asociadas más o menos estrechamente a la causa republicana, para hacer efectivo su traslado a México. La inserción de los intelectuales republicanos en la vida cultural mexicana tuvo lugar a través de un generoso dispositivo institucional creado para tal fin: La Casa de España en México, que poco después pasó a llamarse El Colegio de México.[17] La llegada de este conjunto de personalidades al México posrevolucionario tuvo entre otros efectos el de conectar de un modo peculiar a la cultura mexicana con una serie de cauces de la tradición cultural europea, entre los que corresponde ubicar –en un lugar en modo alguno tangencial– cierta versión del historicismo.[18] Las obras de los historicistas mexicanos y,

[17] Para un cuadro sucinto de este singular proceso de creación institucional, véase Javier Garciadiego, "El Colegio en una nuez o la historia mínima del Colmex", en *Cultura y política en el México posrevolucionario*, México, INEHRM, 2006. Para más información, Clara Lida, *La Casa de España en México*, México, El Colegio de México, 1988 (Jornadas, 113), y José Antonio Matesanz, *Las raíces del exilio. México ante la guerra civil española, 1936-1939*, México, El Colegio de México/UNAM, 1999.

[18] Sobre el exilio republicano español en general y sobre su labor intelectual y cultural en México en particular la bibliografía es vastísima; refiero aquí unos pocos materiales indispensables: Vicente Llorens, *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*, Sevilla, Renacimiento, 2006 (edición a cargo de Manuel Aznar Soler); Luis de Llera, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, Madrid, Encuentro, 2004; Clara Lida, *Inmigración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*, México, Siglo Veintiuno, 1997; Nicolás Sánchez Albornoz (comp.), *El destierro español en América. Un trasvase cultural*, Madrid, ICI, 1991; José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México/Madrid, FCE, 1998; José Luis Abellán, y Antonio Monclús (coords.), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Madrid, Anthropos, 1989, esp. tomo II: *El pensamiento en el exilio*; y los más específicos pero

en particular, aquéllas de sus elaboraciones que en las décadas del cuarenta y del cincuenta, y aún después, vinieron a enriquecer de manera notable el ya espeso debate en torno al significante América, encontraron inspiración decisiva en la conexión referida.

De acuerdo con Álvaro Matute, el historicismo que llegó a México hacia 1940 es un historicismo diltheyano-heideggeriano-orteguiano, teñido de vitalismo y existencialismo, mediado por la asimilación recreadora de Ortega y Gasset y, más específicamente, de sus portadores españoles transterrados a México, entre quienes ocupa un lugar notable José Gaos, a la sazón discípulo principalísimo de Ortega y Gasset y protagonista capital de nuestra historia.

Se admite, por lo general, que el delineamiento por Gaos de un programa de estudios sobre la historia del pensamiento hispanoamericano o en lengua española supuso no sólo una previsible tributación sino también y sobre todo un trabajoso deslinde con respecto a las posiciones de Ortega y Gasset sobre América. Dicho deslinde fue en buena medida tácito e incluyó, como veremos, una asimilación creadora de una capital indicación diltheyana; por lo demás, y como también veremos, la obra ulterior de Gaos fue enigmática en ese y en otros sentidos.

---

no por ello menos útiles: Juan A. Ortega y Medina, "La aportación de los historiadores españoles trasterrados a la historiografía mexicana", *Estudios de Historia moderna y contemporánea de México*, vol. 10, 1986, UNAM, y Ramón Xirau, "Los filósofos españoles transterrados", en VVAA, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1980.

Desde nuestro específico punto de vista, 1941 es el año en el cual podemos situar, sin temor a incurrir en excesos, el germen inicial de la convergencia entre la idea de América y el historicismo mexicano. Salvo el artículo de O'Gorman titulado "Sobre la naturaleza bestial del indio americano" –cuya génesis, contenido y derivaciones ulteriores serán objeto de nuestra atención posteriormente–, hay que decir que la actividad de aquel año no cristalizó mayormente en manifestaciones textuales de importancia; sí cabe establecer, empero, la presencia indudable de una inquietud, de una efervescencia americanista, a la sazón destacadas por Gaos en un texto que oportunamente tendremos ocasión de apreciar y comentar.

¿Qué sucede en 1941? Varias cosas relevantes: una, comienza a funcionar en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México el "Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española", fundado y dirigido por Gaos;[19] dos, Zea, persuadido por Gaos, hace a un lado su interés en los sofistas griegos y emprende el estudio del positivismo mexicano; tres, en el mes de diciembre O'Gorman lee en Chicago su célebre ponencia antiboltoniana –mucho más extensa y elaborada que el anticipo, menos conocido, de 1939.

En enero de 1942 comienza a aparecer la revista *Cuadernos Americanos*, órgano cultural donde la intersección que nos ocupa se plasmaría textualmente de manera privilegia-

[19] Véase Clara Lida, y José Antonio Matesanz, *El Colegio de México: una hazaña cultural, 1940-1962*, México, El Colegio de México, 1993 (Jornadas, 117), capítulo III.

da; en ese mismo mes de enero de 1942, Zea imparte sus primeras conferencias sobre el tema de América en la Universidad de Michoacán, cuya síntesis sería recogida poco después en *Cuadernos Americanos*; de inmediato, Gaos da a conocer en la revista *Cima* sus primeras reflexiones sobre la cuestión, las cuales se desarrollan y profundizan en una serie de artículos reproducida, también, en *Cuadernos Americanos*, a partir del mes de julio; asimismo, durante el año de 1942, el texto de la ponencia antiboltoniana de O'Gorman se publica en *Filosofía y Letras* y en otros lugares, y el mismo O'Gorman da a conocer su libro *Fundamentos de la historia de América*, en buena medida inspirado en un curso de Gaos sobre Descartes. De manera que, desde el punto de vista específico de nuestra investigación, 1941-1942 debe considerarse como una suerte de *big bang*, del cual derivarían luego, dialécticamente, los torrentes y las constelaciones escriturales que nos interesa analizar.

Todavía en 1942, mientras Europa se desangra y Zea estudia el canon historicista y trabaja con denuedo en su investigación sobre el positivismo mexicano, Ortega y Gasset decide emprender, y emprende, el controversial y controvertido viaje que lo llevaría de regreso a la península ibérica. De ninguna manera sería posible hacer justicia aquí a los debates relativos a la filosofía de Ortega y Gasset, ni siquiera limitándonos a sus puntos de vista sobre la modernidad, sobre España y sobre América (véase al respecto la apostilla 1). Apenas hay espacio para consignar que en la obra de Ortega cabe visualizar una relación compleja con la experiencia de la modernidad occidental, relación que combina, de manera conflictiva, cuatro impulsos: *1)* la

percepción de una serie de carencias en el ámbito de lo que cabría designar como *lo propio* (en su caso, España); *2)* el deseo de subsanar esas carencias por la vía de una apropiación de alguna parte o de todo eso que, en contraste, podría denominarse *lo ajeno* (Europa); *3)* la valorización, a veces ambigua, de ciertas zonas de *lo propio*; *4)* cierto recelo o distancia crítica frente a eso supuestamente *ajeno* –Europa y, más ampliamente, la experiencia de la modernidad occidental, de su versión dominante– que no sólo se anhela sino que también se cuestiona y se rechaza. Interesa retener la imagen de estos cuatro impulsos en conflicto en la medida de que volveremos a encontrarla –en reelaboraciones y modalidades de articulación específicas y, además, no siempre iguales a sí mismas– en las obras de Gaos, O'Gorman y Zea. Veremos entonces que resultará no sólo legítimo, sino además productivo, leer sus elaboraciones prestando atención a esa dialéctica.

Como anticipé, al estudiar las obras y las *posiciones* de Gaos, O'Gorman y Zea es posible –en rigor, es necesario– enfatizar la dimensión de la dialogicidad, se presente bajo la forma de la tributación o de la distancia polémica, se haga explícita o no. El punto decisivo es que, en una medida importante, los tres autores comparten *un mismo* repertorio de lecturas, *un mismo* contexto en movimiento, *un mismo* lenguaje; además, se conocen entre sí, *saben* –lo digan o no– lo que los otros están diciendo y/o callando más o menos contemporáneamente... Abordar sus elaboraciones sin tomar en cuenta tan crucial dimensión equivaldría a no ser capaz de visualizar aspectos esenciales de la historia y, por tanto, a entenderla de modo inadecuado.

Cinco

Aproximarse a un conjunto de elaboraciones discursivas desde la clave que nos ofrecen las imágenes susodichas supone abandonar tanto la propensión a caracterizar las obras como entidades monolíticas, inmutables y auto-referenciadas como la tendencia a visualizar a los autores como sinónimos estrictos de una determinada *posición*, susceptible de ser expresada en los términos de alguna ecuación más o menos simple o despejada, para pasar a conceptuar a ambos –obras y autores– como ecuaciones/constelaciones complejas e interrelacionadas, minadas de tensiones a la vez que proteicas, esto es, como universos no aislados, y conformados por zonas que albergan elementos distintos, cuyas modalidades de articulación distan de presentarse bajo la forma de un paisaje plácido, asemejándose más bien a un poema sinfónico inconcluso, surcado por temas y voces múltiples –incluso, por temas provenientes de otras series– y, también, por inocultables enarmonías, irresoluciones y disonancias. Detrás o debajo de cada *ecuación* así definida se halla, probablemente, la unidad de propósitos de cada autor; supuesto orientador al que prefiero no renunciar, y que, en estos casos como en otros, parece remitir de manera irremediable al nivel de las derivaciones parenéticas de sus planteamientos.

Naturalmente, dicha unidad de propósitos casi nunca se nos revela automática ni transparentemente, y ni siquiera es seguro que posea un único y definitivo rostro, un único y definitivo centro gravitacional: el diálogo no es sólo entre los autores, sino que muchas veces tiene lugar como disputa interna, como desdoblamiento de la voz de un mismo autor

en un mismo libro, en una misma página, en una misma oración.[20] Parte importante de nuestro trabajo tiene que ver justamente con rondar este horizonte de problemas, es decir, con intentar captar el meollo de las complejas e inestables *ecuaciones* que solemos asociar a los colosales nombres propios de José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea.

Pero no sólo de estas cosas trata este libro. El propósito del mismo no se reduce a ofrecer una contribución de índole filológica a la historiografía, a la historia de las ideas y a la historia intelectual latinoamericanas; hay también la idea, tal vez más ambiciosa, de aportar algo a los debates relativos a la historia y al porvenir del latinoamericanismo, es decir, a la auto-clarificación de la historia y de los pliegues de esa peculiar configuración ideológico-cultural y, más allá, a la dilucidación de cuáles hayan sido y cuáles puedan ser sus rasgos definitorios, su naturaleza, su prospectiva en el desapacible mundo actual. Es probable que esta última orientación le dé al estudio una coloración algo anacrónica que, evidentemente, es deliberada, y que, en última instancia, enraiza en el supuesto de que unas inquietudes asociadas a antiguos debates de antropología filosófica y de filosofía de la historia pueden seguir siendo un estímulo para leer y escribir historias de las ideas.

En tal sentido, me importa, primeramente, traer a la liza de nuestros debates el problema de la relación entre historicismo y latinoamericanismo: ¿hasta qué punto necesita

[20] Naturalmente, estas ideas provienen de los capitales hallazgos de Mijaíl Bajtín. Véase en particular su obra *Problemas de la póetica de Dostoievski*, México, FCE, 1986 [1929; 1963].

éste de aquél para fundamentarse, para existir?; y, sea cual fuese la respuesta a esta interrogación, preguntar también qué consecuencias destila en relación con lo que podría ser –o no– un latinoamericanismo *vivo* en nuestro tiempo –se entiende: vivo quiere decir, ante todo, reflexivo y autocrítico, pero también *vigente*, en el sentido de culturalmente relevante–. Corresponde aclarar que con la noción *latinoamericanismo* aludo a una tradición ideológico-cultural, a un bosque de símbolos ciertamente desparejo, entre cuyos rasgos definitorios ha de contarse no sólo la dudosa consistencia, sino además, y quizá sobre todo, el doble impulso siguiente, susceptible de ser formulado de modos múltiples y diversos: la estimación crítica ante la experiencia dominante de modernidad (una estimación crítica que casi nunca equivale a rechazo frontal), y la complementaria percepción según la cual la trágica a la vez que prodigiosa experiencia latinoamericana constituiría, más que un caso de "desarrollo frustrado" o que una "vía muerta", una *opción* relativamente "abierta" y, en tanto tal, portadora de algún tipo de mensaje que ofrecer a una civilización en crisis.

En otras palabras, a lo largo del estudio no me ocuparé solamente de intentar desentrañar, historizar y contrastar las *ecuaciones* que cabe asociar a los nombres propios referidos –Gaos, O'Gorman, Zea–, sino que procuraré, también, aportar una serie de elementos que sirvan para esclarecer en qué medida podemos aceptar, hoy, esos puntos de vista, previo discrimen de los planos argumentativos y de los ámbitos de pertinencia respectivos. Para decirlo con el lenguaje introducido por Tzvetan Todorov en las palabras de presentación a una de sus obras mayores: no interesa, únicamente,

establecer los *sentidos* que puedan (con)tener los *corpus* textuales en cuestión; importa, además, y seguramente sobre todo, someter a discusión *sus implicaciones* y *su verdad*, es decir, el tipo de relación con el mundo que proponen. Todo lo anterior significa que el acento colocado sobre la dimensión de la dialogicidad, en particular, de la dialogicidad que gravita hacia el nivel parenético, nos involucra, también, a nosotros, autor y lector.[21]

[21] En palabras de Todorov: "Cuando se está frente a un texto se puede tratar, antes que nada, de explicarlo [...] o bien de comprenderlo; yo he optado por esta segunda vía. Por eso, voy poco 'más allá' de los textos, hacia los que les da origen, y mucho más 'hacia atrás' de ellos cuando me pregunto, no sólo sobre su sentido, sino sobre sus implicaciones políticas, éticas, filosóficas [...] En cuanto a la otra vertiente de este trabajo, pienso que la palabra que mejor caracteriza mi proyecto (si no es que su realización) es 'diálogo'. Esto quiere decir, antes que nada, que no me interesa únicamente el sentido de los textos de mis autores, sino también su verdad; no me basta con haber reconstruido sus argumentos (esto es el primer paso –obligado– del trabajo), sino que trato de saber si los puedo aceptar: también hablo del mundo. En la medida de lo posible, sitúo esos diálogos en la historia, hacia la cual los proyecto. Para empezar, trato de confrontar entre ellas las diferentes ideas de un mismo autor; y, a continuación, reconstruyo diálogos entre los autores [...] En otros momentos, como no encuentro ese diálogo en la historia, o cuando menos no bajo una forma que me satisfaga, me coloco –temerariamente– en el papel de interlocutor, y practico por cuenta propia la crítica interpelativa", en Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo Veintiuno, 2000 [1989], "Prefacio", pp. 16-17. En las primeras páginas de su obra anterior: *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo Veintiuno, 2000 [1982], Todorov había escrito: "mi interés principal es más el de un moralista que el de un historiador; el presente me importa más que el pasado" (p. 14). Sobre la relación entre narrativización histórica e impulso moralizante, véase

Dialogar con los autores quiere decir combinar tensamente empatía y distancia crítica. No hay en este libro –al menos así lo espero– panegíricos encomiásticos; no hay, tampoco, inflamadas diatribas. Lo que hay, o, mejor dicho, lo que quisiera haber, es la puesta en escena de un diálogo que se despliega en varios planos, y que no se resuelve en identificaciones plenas o en rechazos unilaterales, ni, mucho menos, en la ilusoria autocomplacencia que podría proveernos la no menos ilusoria certidumbre de alguna clase de conciliación final. En suma, lo que hay, lo que quisiera haber aquí, es un esfuerzo por llamar la atención sobre un dilatado e intenso debate que involucró temas de antropología filosófica y de filosofía de la historia y que, en un importante nivel, también versó acerca de la caracterización y perspectivas del *ethos* cultural latinoamericano en su andadura por el mundo contemporáneo.[22]

también Hayden White, "El valor de la narrativa en la representación de la realidad", en su obra *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992 [1980]. Para White, la realidad que las obras históricas aspiran a representar no es otra que el conflicto entre *deseo* y *ley*; por tanto, la narrativización que en sentido estricto las caracteriza conlleva ineludiblemente un impulso moralizante. En pasaje decisivo, propone: "la exigencia de cierre en el relato histórico es una demanda de significación moral, una demanda de valorar las secuencias de acontecimientos reales en cuanto a su significación como elementos de un drama moral. ¿Se ha escrito alguna vez una narrativa histórica que no estuviese imbuida no sólo por la conciencia moral sino específicamente por la autoridad moral del narrador?". Un interrogante sugerente y turbador cierra la reflexión: "¿Podremos alguna vez narrar sin moralizar?" (pp. 35 ss.).

[22] Transitando una línea de reflexión que no sólo soportaría ser puesta en diálogo con propuestas más recientes, sino que además ganaría algo

Seis

La organización formal del libro no requiere mayores aclaraciones. Vale la pena indicar apenas que el sentido de recurrir con insistencia a la glosa parafrástica y a la citación directa tiene que ver, de un lado, con dar cumplimiento al ineludible afán ilustrativo y comprobatorio; del otro, con propiciar la toma de contacto directa con una serie de formulaciones cruciales integradas originalmente en materiales a los que, por lo general, no se accede fácilmente –lo dilatado y profundo de las obras de los tres autores en cuestión son factores que han coadyuvado a potenciar tal dificultad: da toda la impresión de que, al menos en parte, a ella se ha debido el que florecieran y circularan tantas etiquetas simplificadoras, tantos estereotipos reduccionistas, tantos olvidos inexplicables–. Glosa y citación están entonces allí para ilustrar y comprobar, pero también para testimoniar la irreducible historicidad de cada obra, esto es, su carácter en definitiva inestable y proteico; están allí, también, para dar cuenta de su condición de motivos, piezas o secciones de un diálogo polifónico exuberante, que en modo alguno se agota en ellas, aun cuando pueda efectivamente cobrar nuevo alien-

---

con ello, encontramos, por ejemplo, Richard Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo Veintiuno, 1982; Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y su superación*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984; Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000.

to y nuevos bríos por obra de nuestra deliberadamente textualista tentativa de *re-presentación*.[23]

[23] Los trabajos cristalizados en este libro pudieron llevarse a cabo gracias a la generosidad de dos instituciones: de un lado, la Universidad Nacional Autónoma de México, que me favoreció con una beca PROFIP/DGAPA para realizar una estancia de investigación posdoctoral en El Colegio de México entre septiembre de 2007 y agosto de 2009; del otro, El Colegio de México, que dispuso todo lo necesario para que la estancia resultase fructífera. Hago constar aquí mi profundo agradecimiento al Dr. Javier Garciadiego, presidente de El Colegio de México, y al Dr. Ambrosio Velasco, entonces director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Dejo también testimonio de mi gratitud al Dr. Horacio Crespo, a la Mtra. Norma de los Ríos, al Mtro. José Luis Ávila, al Dr. Horacio Cerutti, al Dr. Guillermo Fernández Ampié, al Mtro. Fernando Hernández, al Mtro. Omar Núñez Rodríguez, a la Mtra. Françoise Perus, al Dr. Carlos Marichal, y a los estudiantes del seminario de *Historia de las Ideas en América Latina (siglo XX)* de la FFYL de la UNAM (México), y del seminario *Pensamiento y Ensayo en América Latina* del CEL de la UNSAM (Argentina).

I

JOSÉ GAOS
DEL FERVOR AL ENIGMA

1. Consideración inicial

Reexaminar los problemas relativos al lugar que fue ocupando la idea de América en la obra de José Gaos interesa aquí por más de un motivo.[1] Primero, en el sentido de contribuir en algo al debate sobre la biografía intelectual de Gaos, cuya complejidad ha dado lugar a interpretaciones tan distintas que perfectamente autorizan a evocar el *pathos* entre perplejo e irónico de *El loro de Flaubert*, el magnífico e inquietante libro de Julian Barnes: ¿hasta qué punto es posible narrar satisfactoriamente una biografía; en particular, una biografía intelectual?; ¿a partir de qué criterios han de establecerse los hitos divisorios con base en los cuales jalonar el relato de una vida, de una vida consagrada a poner ideas en palabras?; ¿cuántos Flaubert hubo; cuántos hay; cuántos puede haber?; ¿cabe sostener que alguno de ellos sea más verdadero que los

[1] Una versión previa y sensiblemente más breve de este asedio a Gaos se encuentra disponible en <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/kozel.pdf>.

otros?; ¿hasta qué punto ha de considerarse que un determinado nombre propio es sinónimo estricto de una igualmente determinada *posición*?; ¿hasta qué punto una determinada posición ha de verse como algo perfectamente consistente, es decir, sin tensiones ni fisuras, y más o menos igual a sí a lo largo del tiempo?[2] Parecidamente, ¿cuántos Gaos hubo, cuántos hay, cuántos puede haber?; ¿a cuál de ellos se asemejará el delineado en las páginas que siguen?; ¿cómo hemos de formalizar la *ecuación* Gaos? Segundo, todo esto interesa además en el sentido más general de aportar elementos a una renovada historia de las ideas y de la cultura latinoamericana o, como habría dicho Gaos, a una historia del pensamiento en lengua española; sin duda, el nombre propio Gaos, la *ecuación* de la que es eventualmente emblema, son parte muy principal de esa historia; revisitarlos supone trabajar una espesa y rica zona de interconexiones indisolublemente ligada al tema que nos ocupa. Por último, aunque no menos importante, todo esto interesa también en la medida en que abre la posibilidad de establecer algún tipo de diálogo retrospectivo con la *ecuación* Gaos, de saldar cuentas con ella; en suma, de preguntarse qué debiera hacer hoy con ese legado –denso y estimulante a la vez que problemático– una perspectiva latinoamericanista franca y, por lo mismo, sabedora de los inconvenientes que supone seguir insistiendo sobre su sentido y razón de ser en tanto empresa intelectual.

[2] Julian Barnes, *El loro de Flaubert*, Barcelona, Anagrama, 1994 [1984].

2. Hitos, etapas, interpretaciones

Una primera dificultad estriba en establecer los hitos más relevantes de un itinerario; otra, quizá mayor, en calibrar su auténtica significación. En este caso, la serie de "hechos" ha sido expuesta muchas veces; aquí corresponde recapitular sólo lo esencial, ineludible prolegómeno a la distinción de al menos dos versiones contrastantes del trayecto intelectual y vital gaosiano y, quizá también, del mensaje último contenido en él, además de marco imprescindible para una intelección más o menos adecuada de sus fundantes y fecundas consideraciones sobre América y, derivadamente, para la discusión de una serie de nudos problemáticos que de ellas, y en derredor de ellas, proceden y discurren.[3] Prolegómeno y marco insoslayables entonces para (re)abrir el debate sobre un legado tan colosal como turbador: y es que, ¿no van usualmente juntas estas dos cualidades?

[3] La recapitulación que sigue se basa fundamentalmente en José Gaos, *Confesiones profesionales. Afonística*, en *OC XVII*, México, UNAM, 1982 [La 1ª edición de las *Confesiones...* de Gaos tuvo lugar en 1958, siendo reproducción del texto leído por Gaos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM durante el invierno de 1953] y en Vera Yamuni, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980. También, desde luego, en los estudios referidos en las notas subsecuentes. El lector interesado en la dimensión propiamente biográfica de Gaos, ha de acudir además al fascinante testimonio de Ángeles Gaos, "A mi padre", en Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a José Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001 (El texto de Ángeles Gaos cuenta con una edición mexicana previa: *Una tarde con mi padre. Recuerdo de José Gaos*, Monterrey, Universidad de Nuevo León, 1999).

A comienzos de la década de los treinta, Gaos es un joven y destacado doctor en filosofía, de creciente protagonismo dentro de lo que se ha dado en llamar Escuela de Madrid. El líder indiscutido de esa experiencia renovadora, cuya génesis debe buscarse algunos lustros atrás, pero cuya cristalización institucional corresponde al breve periodo de la segunda República, no es otro que José Ortega y Gasset, figura mayor de toda aquella Edad de Plata de la cultura española.[4] Para entonces, Gaos se ha apropiado sucesivamente de varias maneras de entender la filosofía: la escolástica (vía su juvenil aproximación a Balmes), el neokantismo (vía las enseñanzas de Manuel García Morente), la fenomenología (vía un estudio profundo de Husserl, también enseñado por García Morente), y la filosofía de los valores (Scheler; Hartmann). En ese momento Gaos comienza a tomar contacto con el existencialismo (vía Heidegger, cuya obra estudia bajo la guía de Xavier Zubiri, acabado de retornar de Friburgo) y con el historicismo diltheyano.[5]

[4] Para una caracterización de la Escuela de Madrid, véase José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México/Madrid, FCE, 1998, esp. la "Introducción" [*El exilio*... es una reelaboración de la *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Guadarrama, 1967]. Para un panorama general y a la vez pormenorizado de la dinámica cultural española durante las décadas previas al franquismo, véase José Carlos Mainer, *La edad de Plata (1902-1939)*, *op. cit.*; también, Vicente Cacho Viu, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 y Luis de Llera, *Ortega y la edad de Plata de la literatura española*, Roma, Bulzoni, 1991.

[5] Sobre los años españoles de Gaos puede consultarse, además de los pasajes pertinentes de las obras referidas en la nota 3 y de la también citada "Introducción" de Abellán, la vívida evocación de Manuel Mindán,

Semejante espectáculo de sucesión de las verdades en filosofía –no sólo *sabido*, sino además y sobre todo *vivido*, según su propia retrospectiva– va aproximándolo a una mirada historicista de la disciplina, llegando a situarlo, incluso, en los umbrales del relativismo escéptico.[6] Cada vez más nítidamente, Gaos va ubicando el paradojal fenómeno de la pluralidad de las verdades en el centro de sus reflexiones filosóficas; de ahí que vaya interesándose de manera creciente por la teoría de la filosofía o filosofía de la filoso-

---

"El magisterio de José Gaos en España", en Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a José Gaos*, *op. cit.*

[6] Véase Raúl Cardiel Reyes, "Prólogo" a José Gaos, *OC VII*, México, UNAM, 1987, esp. los parágrafos V y VI. Cardiel expone el modo en que Gaos fue elaborando su propuesta de una "Filosofía de la filosofía" a partir de *ca.* 1935-1936; a continuación, refiere la polémica que, apenas arribado a México, entablara con Francisco Larroyo, "ameritado maestro de filosofía de la Universidad Nacional y representante del neokantismo en México". Vera Yamuni nos hace saber que el tema principal de las conferencias impartidas por Gaos en La Habana a mediados de 1938 fue justamente el de la "Filosofía de la filosofía" (Yamuni Vera, *José Gaos...*, *op. cit.*, pp. 41 ss.). Tiempo después, Gaos reabordó estas cuestiones en una breve pero densa presentación intitulada "¿Es el historicismo relativismo escéptico?", leída y discutida en el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM en septiembre de 1947, y recogida más tarde en *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959. La respuesta de Gaos al enorme interrogante es que el "historicismo filosófico" no sólo "no sería escepticismo [entendido como negación total o parcial de la verdad –nota del autor–], sino que sería una visión muy apta para salvar en la filosofía a la verdad o la conformidad de las proposiciones con la realidad propuesta por ellas". El lector interesado en esta problemática ha de acudir además, y entre otras cosas, a la ponencia que Gaos enviara al I Congreso de la Sociedad Panamericana de Filosofía a mediados de 1956: "¿Filosofía o filosofías?", también en el *Discurso de filosofía...*, *op. cit.*

fía –expresión esta última acuñada por Dilthey y retomada en forma expresa por Gaos–, cuya base habría de ser, justamente, la historia de la filosofía; de ahí, también, que comience a formularse interrogaciones turbadoras, relativas tanto a la naturaleza última de la disciplina filosófica como a la índole de la época contemporánea, cuyo complaciente *gusto por la historia*, con su complementario imperativo de estar constantemente *al día* –en especial en un ámbito como el de la filosofía–, se le aparecen como signos inquietantes, manifestaciones probables de inactividad y decadencia seniles de la cultura.[7]

En ese mismo tiempo, Gaos está claramente alineado en el bando republicano; se ha afiliado, incluso, al Partido Socialista. Da inicio con ello una identificación con la experiencia de la segunda República que acabaría siendo definitiva, y que lo llevaría a distanciarse, por ejemplo, de las posiciones adoptadas por su maestro Ortega y Gasset, primero frente a la República, luego también ante su caída, ante el franquismo y ante la perspectiva del retorno. Durante la guerra de España, Gaos es designado rector de la Universidad de Madrid; en 1937, cuando el gobierno republicano y la universidad ya han abandonado la capital, pasa una temporada en París, en calidad de Comisario General del Pabellón Español en la *Exposition Internationale des Arts et des Techniques*; ostenta también entonces el cargo de presidente de la Junta de Relaciones Culturales de España con el extranjero. A partir de cierto momento, que ha de situarse bastante antes de abril de 1939, la derrota del

[7] José Gaos, *Confesiones op. cit.*, pp. 56ss.

bando republicano comienza a aparecer, a los ojos de numerosos actores y observadores, como el desenlace más probable del conflicto. Como adelantamos en la introducción, es precisamente en ese marco que el gobierno mexicano decide extender una invitación a un conjunto de figuras notables de la cultura española, cuya suerte estaba ligada a la de la República, para hacer efectivo su traslado. Dentro de ese conjunto de personalidades se encuentra Gaos, quien arriba a México en agosto de 1938, previa escala en La Habana.[8] En torno a la misma fecha, llegan también su esposa y sus dos hijas, procedentes de Nueva York.

Una vez en México, Gaos se identifica plenamente con su patria de destino, al punto de nacionalizarse mexicano con presteza, de permanecer en México hasta su muerte, acaecida tres décadas más tarde, y de introducir en sus reflexiones sobre el exilio los afortunados y ya célebres neologismos de *empatriado* y *transterrado* para designar su situación,[9] poniendo de relieve con ello no sólo su sincera gratitud hacia el país, sino además una concepción señaladamente original del vínculo histórico y cultural entre España y sus antiguas colonias, que es de especial interés para los fines de esta indagación y sobre la cual nos detendremos, naturalmente, en lo que sigue.

La actividad de Gaos en México es, desde el principio,

[8] No he podido esclarecer si Gaos recibe la invitación para establecerse en México encontrándose en Francia, en España o ya en Cuba.

[9] Véase a este respecto Andrés Lira, "Notas sobre la nacionalidad en José Gaos", en Álvaro Matute (ed.), *Historiografía española y norteamericana sobre México (Coloquios de análisis historiográfico)*, México, UNAM, 1992.

intensísima, descomunal: imparte cursos y conferencias, forma discípulos –en El Colegio de México, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional–, traduce y antologa materiales, compone una obra que, globalmente considerada, ronda las diez mil páginas.[10] Entre otras cosas, elabora una serie de notas y comentarios cuyo propósito es no sólo la puesta al día con la dinámica filosófica y cultural local, mexicana e hispanoamericana, sino también el establecimiento de una propuesta de estudio de la historia del pensamiento en lengua española tan integral y consistente como probablemente no había otra entonces.

La parte específicamente hispanoamericanista de la obra gaosiana inicia hacia 1941-1942, prolongándose sin alteraciones sustanciales hasta mediados de la década de los cincuenta y difuminándose, llamativamente, después. Sus rasgos decisivos y su fundante centralidad han sido resaltados, en varios pasajes, por el propio Gaos –en general, en materiales correspondientes a esa misma etapa (1942-*ca.* 1955)–,[11] por su discípulo predilecto Leopoldo

[10] De todo el conjunto, sólo el primer volumen, hasta donde sé no publicado todavía, y aproximadamente un tercio del último –*Epistolario y papeles privados*–, están conformados por materiales elaborados por Gaos *antes* de su radicación en México. Puede consultarse el sitio <http://www.filosoficas.unam.mx/~gaos/JGobras.htm> Hasta su muerte en 1997, la edición de las *Obras completas* estuvo a cargo de Fernando Salmerón; luego el responsable pasó a ser Antonio Zirión.

[11] Ejemplo de esa disposición es el "Prólogo" de Gaos a su libro *Filosofía mexicana de nuestros días* [1954], recogido en *OC VIII*, México, UNAM, 1996. Sostiene en ese lugar: "Desde mi 'empatriación' en México, *buena parte de mi trabajo –sospecho que la mejor–* ha versado sobre la filosofía mexicana" (cursivas mías). Conviene puntualizar y retener

Zea[12] y por otros autores más contemporáneos que siguen análoga línea de interpretación.[13]

Desde esta perspectiva, 1938 aparece como la bisagra fundamental del itinerario de Gaos, quien resulta incor-

---

que, en sus textos sobre filosofía mexicana, Gaos recurrentemente hace extensivos a los demás países hispanoamericanos los aspectos más decisivos de sus planteamientos. *Cf.* También, *Confesiones…*, *op. cit.*, octavo parágrafo.

[12] La expresión más reciente de esta versión puede consultarse en Leopoldo Zea, *José Gaos: el transterrado*, México, CCyDEL-FFyL-UNAM, 2004 [1ª ed. española, 2000]. Menciono a continuación, en orden cronológico, cinco textos anteriores en los cuales Zea plantea las coordenadas fundamentales de su interpretación/apropiación del legado gaosiano: "Ortega el americano", en *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1956; "José Gaos y la filosofía mexicana", también en *Cuadernos Americanos*, México, septiembre-octubre de 1969; "José Gaos en el recuerdo", *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, núm. 3, octubre de 1979; el "Prólogo" a la reedición de José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, y el "Prólogo" a José Gaos, *OC VIII*, México, UNAM, 1996.

[13] Cabe referir, a título ilustrativo, los siguientes estudios: José Luis Abellán, "La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, FCE/UNAM, 1970; del mismo Abellán, *José Gaos*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica-Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001, así como el capítulo dedicado a Gaos en su *El exilio filosófico en América…*, *op. cit.* También, Antonio Monclús, "José Gaos y el significado de 'transterrado'", en José Luis Abellán y Antonio Monclús (coords.), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Madrid, Anthropos, 1989, tomo 2, *El pensamiento en el exilio*. Por último, aunque no menos importante en tanto expresión de este enfoque, Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, México, CCyDEL-UNAM, 1992, "Prólogo" de Mario Magallón Anaya.

porado al panteón de las figuras liminares, tanto de la gestación y consolidación de los estudios sobre historia del pensamiento hispanoamericano, como del desarrollo de la filosofía hispanoamericana y del hispanoamericanismo en sentido amplio. Medularmente, esta línea argumental refiere que, una vez en México, Gaos hace rendir al máximo el circunstancialismo orteguiano, despojándolo de los eventuales resabios germanizantes que habían obnubilado a Ortega, específicamente en lo relativo a su concepción/valoración del orbe extraeuropeo, y en particular americano.

Concomitantemente, y con base en el perfilamiento de una fuerte analogía entre los papeles históricos de la generación del 98 española y del Ateneo de la Juventud mexicano, la línea argumentativa que estamos considerando pone de relieve que la labor mexicana de Gaos consigue hacer converger los afanes del circunstancialismo orteguiano con una serie de desarrollos más o menos paralelos que venían registrándose en el panorama cultural mexicano e hispanoamericano. En muy estrecha relación con esto, también se llama la atención, con insistencia no carente de justeza, sobre la sorpresa, grata y estimulante, que supuso para el Gaos recién arribado a México la toma de contacto con el libro de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México,* al advertir en sus páginas afanes análogos a los que venían desplegando en España Ortega y Gasset y su círculo desde, por lo menos, 1914.

Las relaciones entre Gaos y Ortega y Gasset y entre Gaos y la cultura mexicana exigen mayores precisiones. En cuanto al vínculo entre Gaos y Ortega, cabe señalar ante todo que, en incontables ocasiones, Gaos se reconoció abierta-

mente discípulo de Ortega; no obstante, también se encargó de puntualizar matices y hasta diferencias profundas con respecto al pensamiento y, sobre todo, a las posiciones políticas de su maestro. Una diferencia tempranamente expresada, y que acabaría siendo perdurable, es la que tiene que ver con la posición adoptada frente a la experiencia de la segunda República y a lo que vino después: a Gaos le pareció precipitada la impaciencia ante la República por parte de Ortega y de algunos otros personajes prominentes de la España del momento; menos asimilables aún le habrán resultado la supuesta ulterior equidistancia de Ortega en relación con los bandos en pugna durante la guerra civil, así como su controversial decisión de regresar a Europa a mediados de 1942. Otra diferencia relevante tiene que ver con el modo en que Gaos tendió a juzgar la obra filosófica de Ortega: ya en ocasión de la celebración de las bodas de plata entre Ortega y su cátedra universitaria (1935), Gaos había caracterizado a su maestro como *pensador* de talante *asistemático*, instándolo de alguna manera a potenciar ese rasgo original suyo, lo que pareció disgustar a Ortega, quien eventualmente no se resignaba a hacer a un lado sus pretensiones de elaborar una obra filosófica sistemática. No debe descartarse que ese temprano juicio gaosiano fuese generador de algún encono, y eso más allá de la intención que lo moviera a verterlo. Un par de décadas más tarde, en ocasión de la muerte de Ortega –que tuvo lugar a fines de 1955–, Gaos volvió a insistir en esta manera de considerar la obra orteguiana, procurando *salvarla* por esa vía. Volveremos sobre esto después, dada la estrecha y en cierto sentido paradójica relación que parece tener con el *giro* final de

Gaos: el último Gaos, eventualmente *mudo* acerca de Ortega y Gasset, se consagra él mismo a la elaboración de una filosofía *sistemática*, justo lo contrario de lo que le sugería y reclamaba a su maestro.

Pero ya antes, es decir, a partir del establecimiento de Gaos en México, la relación con Ortega parece haberse enfriado. Sabemos que a mediados de 1942 *Cuadernos Americanos* publicó una carta de Guillermo de Torre, dirigida a Alfonso Reyes, en la cual se calificaba a Ortega –que acababa de emprender su viaje de regreso a Europa– de desertor e, incluso, de traidor. También sabemos que en cierta ocasión Ortega se refirió al intento de Gaos por elaborar una filosofía mexicana e hispanoamericana empleando el ríspido epíteto de "provinciano".[14] Sabemos asimismo que, más tarde, el lugar de Gaos como discípulo predilecto y principal de Ortega pasó a ser ocupado por Julián Marías. No habría modo de sostener que este conjunto de hechos pudiera haber pasado inadvertido para Gaos (para una ampliación de estos temas, véanse las apostillas 1 y 2).

Más allá de lo anterior, interesa destacar que la consideración de la obra postrera de Gaos, esto es, de los varios y voluminosos libros que éste va dando a conocer a partir de *ca.* 1959, no ocupa un lugar destacado en esta línea de interpretación/valoración; por el contrario, lo que se resalta una y

[14] Véase Guillermo de Torre, *Cuadernos Americanos*, julio-agosto de 1942 México. El dato relativo al hecho de que Ortega y Gasset se refiriera al intento gaosiano como "provinciano" lo he tomado de Silvia Valdés Vignau, *El agnosticismo religioso de José Gaos*, tesis doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Pamplona, Universidad de Navarra, 1994, p. 131.

otra vez en ella es que México, nuevo mirador, modifica en una importante medida la mirada gaosiana, llevándolo a adentrarse en ámbitos temáticos nuevos y hasta cierto punto impensados. Vistas así las cosas, resulta difícil sustraerse a la tentación de considerar el desplazamiento geográfico de 1938 como el parteaguas decisivo en la trayectoria vital e intelectual de un Gaos devenido hispanoamericanista cabal y relativamente aproblemático. Y sin embargo...

Sin embargo, las cosas son más complicadas. Fernando Salmerón, otro de los más reconocidos discípulos de Gaos –profundo conocedor de su obra y señalado más tarde como organizador de la edición completa de la misma hasta la fecha de su muerte, acaecida en 1997– ha establecido que, en términos estrictamente filosóficos, 1938 no puede considerarse hito crucial para entender a Gaos.[15] Para Salmerón, la trayectoria gaosiana debiera dividirse en tres grandes etapas: la primera, los años de *formación*, entre 1923 y 1933; la segunda, los años de la *prisión filosófica* en Heidegger y, en menor medida, en Ortega y Gasset y Dilthey, entre 1933 y *ca.* 1953; y la tercera, el tramo en el cual Gaos habría conseguido *liberarse* de dicha prisión, para consagrarse a organizar de manera sistemática los esfuerzos acumulados a lo largo de las etapas precedentes; este último tramo, que coincidiría con la *plenitud intelectual* gaosiana, iría desde *ca.* 1953 hasta 1969, punto final de sus días.

[15] Fernando Salmerón, "Prólogo" a José Gaos, *Del hombre. Curso de 1965. OC XIII*, México, UNAM, 1992 [1970]. Junto a otros "asedios" a Gaos, el texto del citado "Prólogo" fue recogido en Fernando Salmerón, *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, 2000.

Significativamente, Salmerón considera el viraje de *ca* 1953 como el más fundamental, destacando como jalones iniciales del mismo la lectura de las *Confesiones profesionales* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, la publicación del "Discurso de filosofía" al año siguiente;[16] y, en otro plano aunque de igual y tal vez de mayor importancia, el paro cardíaco de fines de 1958, incidente que parece haber conducido a Gaos a concentrar casi de manera exclusiva sus esfuerzos en la elaboración de una aportación filosófica personal y, subrayémoslo una vez más, sistemática, la cual expondría primero en una serie de cursos impartidos en la misma Universidad Nacional para volcarla luego en los volúmenes titulados *De la filosofía* y *Del hombre*.[17] Desde el punto de vista de Salmerón, estos dos libros, por lo demás complementarios, constituyen la culminación de toda la obra previa de Gaos, la cual, más allá de su vastedad, no contendría propiamente una filosofía *suya*, sino un gigantesco comentario crítico de filosofías ajenas; en todo caso, una suerte de prolegómeno a su sistema personal, que recién se desplegaría plenamente en la última

[16] El "Discurso..." apareció inicialmente en *Cuadernos Americanos*, marzo-abril de 1954, México. Poco después, fue reeditado, junto con otras contribuciones de la misma época, en José Gaos, *Discurso de filosofía y otros trabajos...*, *op. cit.*, compilación dedicada por Gaos justamente "A Fernando Salmerón", a la sazón director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Veracruzana y que en ese mismo año de 1959 publicaba como libro su tesis *Las mocedades de Ortega y Gasset*, realizada bajo la dirección de Gaos.

[17] José Gaos, *De la filosofía. Curso de 1960. OC XII*, México, UNAM, 1982 [1962]; *Del hombre. Curso de 1965. OCXIII. op. cit.*

etapa de su derrotero, coincidiendo con su última década de vida. Lo que más nos interesa aquí es que en ese sistema personal desplegado en las obras postreras las referencias al pensamiento hispanoamericano y a su eventual valía no ocupan ya un sitio central; lejos de ello, se han esfumado. Este último hecho abre paso a una espesa nube de dificultades interpretativas, a mi modo de ver poco reconocidas y, por lo mismo, insuficientemente trabajadas.[18]

[18] En contraste con este *modo de ver*, ha señalado Antonio Monclús: "Para Elsa Frost la preocupación por América es *constante* en Gaos, y si bien sus obras últimas, una publicada poco antes de su muerte y la otra publicada después *De la filosofía* y *Del hombre*, son un poco más abstractas y no hacen relación directa al tema mexicano, es *innegable* que junto a ello tenemos otros muchos ejemplos de la preocupación *constante* de Gaos por América, por Hispanoamérica. Es más, para Elsa Frost, entre los documentos inéditos de Gaos hay estudios sobre el pensamiento, por ejemplo, del XVIII mexicano, estudios sobre Sor Juana de la Cruz, sobre Sigüenza y Góngora, *que muestran claramente que el tema hispanoamericano está presente en él hasta el fin de sus días*." *Cf.* Antonio Monclús, "José Gaos y el significado de 'transterrado'", *op. cit.*, p. 63 (cursivas mías). Monclús toma las referencias de una entrevista personal realizada a Elsa Cecilia Frost en la UNAM en el mes de enero de 1985. Los documentos a los que se refiere Frost parecen ser la erudita "Presentación" que hizo Gaos para la primera edición moderna de la *Libra astronómica y filosófica* de Carlos de Sigüenza y Góngora, México, UNAM, 1959, edición de Bernabé Navarro; el hermoso estudio "El sueño de un sueño", sobre el poema de Sor Juana Inés de la Cruz, publicado en *Historia Mexicana*, julio-septiembre de 1960 El Colegio de México, y las breves "Presentaciones" a los libros de sus discípulos Victoria Junco (publicado en 1965) y Bernabé Navarro (reimpreso hacia la misma época) sobre la cultura mexicana del siglo XVIII, estas últimas –brevísimas– recogidas en *OC VIII.* Desde mi punto de vista, la presencia de este conjunto de textos –y de otros, si los hubiera–, con todo y su indiscutible valía, no alcanza para poner en cues-

La propuesta de Salmerón *salva* a Gaos de la tan frecuente como injustificada acusación de haber sido apenas un profesor y no un auténtico filósofo,[19] objetivo sin lugar a dudas justo: hay, qué duda cabe, un Gaos filósofo –y seguramente lo hubo también, aunque de otro

tión la tesis de la pérdida de centralidad de los temas hispanoamericanos en las elaboraciones *textuales* del último Gaos; y subrayo *textuales* porque se sabe que Gaos continuó de alguna manera promoviendo los estudios sobre el pensamiento en lengua española hasta el final de sus días –así lo prueban las tesis que dirigiera al retornar a El Colegio de México en 1966–; véase al respecto Clara Lida y José Antonio Matesanz, *El Colegio de México: una hazaña cultural, 1940-1962*, México, El Colegio de México, 1993, pp. 199-201.

[19] Salmerón menciona como ejemplo de esta actitud unas consideraciones vertidas por Alain Guy. Polemizando con este autor, escribe: "La verdad es que Gaos no solamente terminó emancipándose del raciovitalismo de Ortega, como del historicismo de Dilthey y de la filosofía de Heidegger –aunque conservara elementos de todos ellos–, sino que construyó un sistema filosófico propio, rigurosamente trabado en todos sus conceptos fundamentales. Todo esto, con independencia del valor de verdad que estemos dispuestos a conceder a ese sistema y, desde luego, del valor que Gaos mismo le concedía a cada una de sus partes y al sistema mismo como totalidad." Es importante recordar también que el propio Gaos declaró en varios lugares, y en particular en sus *Confesiones...*, que él no se consideraba un fóilsofo, sino simplemente un profesor, y ello debido a que "le faltaba" una filosofía; tal vez el origen del perdurable equívoco que ha conducido a algunos a calificar a Gaos como profesor antes que como filósofo –en ocaciones con inexplicable desdén–, se halle en la reiteración sostenida de ese testimonio; hay que recordar, una vez más, que las *Confesiones...*, publicadas en 1958, fueron elaboradas en 1953, esto es, *con anterioridad notoria* a los cursos y obras en cuestión.

modo, *antes* de 1953–. Además, la propuesta de Salmerón *historiza* el itinerario filosófico gaosiano, lo cual es evidentemente una ganancia interpretativa; lo hace, sin embargo, *relegando* a la discreta condición de "antecedente superado" a una parte muy considerable de la obra de Gaos, entre la que se cuenta la zona hispanoamericanista de su producción, cuyo *mensaje* parece efectivamente difuminarse a lo largo de toda la última etapa en cuestión pero que, sin embargo, *sigue ahí*, irradiando múltiples *efectos*. Como veremos, de ninguna manera sería justo adjudicar a Salmerón toda la responsabilidad en esta operación de relegación, y ello en la medida que precisamente son los propios y visibles afanes postreros de Gaos, ratificados además por una serie de declaraciones suyas, más o menos oblicuas, más o menos directas, los que autorizan a pensar las cosas desde esa clave.

Corresponde advertir detrás de todo esto la presencia de un nudo problemático capital, el cual remite tanto a la discusión sobre la naturaleza misma de la actividad filosófica como a la posibilidad y la eventual índole de una filosofía elaborada en lengua española y, más concretamente, a cuál *fue siendo* la posición de Gaos en relación con ambos asuntos. En efecto, las complicaciones indicadas no se agotan en establecer satisfactoriamente las etapas de la trayectoria intelectual gaosiana y los hitos que las separan, sino que poseen proyecciones más amplias, y ello en la medida que remiten, también y de manera principal, a reabrir el debate acerca de la significación de las distintas zonas de su obra y, más profundamente, de su legado filosófico íntegramente considerado. Todo esto entronca a su vez, como enseguida

veremos, con los apasionantes y difíciles debates sobre la interpretación y valoración del mundo moderno, sobre el lugar de lo que es y no es Razón en él y, más específicamente, sobre el modo en que ha de valorarse el predominio del inmanentismo irreligioso en la época contemporánea, proceso éste al parecer irreversible e inquietante a los ojos de todos los Gaos.

Reténganse por ahora, a modo de recapitulación, las cuatro consideraciones que siguen. En primer lugar, buena parte de lo que Gaos realiza durante el primer tramo de su labor en México es efectivamente indisociable de su cercanía al pensamiento de Ortega y Gasset así como de su toma de contacto con las obras de Dilthey y de Heidegger, la cual había tenido lugar al menos un lustro antes de abandonar España. En segundo lugar, la llegada a México, la relación estrecha y fecunda con algunas de las más destacadas personalidades del medio intelectual mexicano –Antonio Caso, Samuel Ramos, Alfonso Reyes–, así como la rápida asimilación de su nueva condición de transterrado, van conduciendo a Gaos, al menos en lo que respecta a una importante faceta de su desbordante actividad, por nuevas e imprevistas sendas temáticas, entre las que destaca su atención a temas hispanoamericanos; derivado de ello es la formulación de una propuesta programática para el estudio del pensamiento en lengua española con un alto nivel de elaboración e, insisto, como quizá no había otra entonces. Para decir lo último por la vía de un razonamiento contrafáctico: de haber permanecido en España, o de haber optado por trasladarse a otro destino distinto de México (supongamos Estados Unidos, otro país europeo

o, incluso, otro país hispanoamericano), habría sido altamente improbable que Gaos se adentrara en la órbita del hispanoamericanismo del modo en que lo hizo, es decir, con tanto entusiasmo y fervor: en una importante medida, decir fervor de Hispanoamérica es, en el caso específico de Gaos, decir fervor de México. En tercer lugar, es preciso admitir que Hispanoamérica y la historia del pensamiento hispanoamericano no son las únicas materias que ocupan a Gaos; no son, tampoco, las principales, y ello ni siquiera durante aquella primera década y media mexicana, y más allá de algunas declaraciones suyas en ese sentido, más o menos retóricas. Por último, y más profundamente, es preciso admitir que la deriva del postrer y probablemente *pleno* Gaos encarecido, no sin una importante dosis de justicia, por la lectura de Salmerón, resulta, en un sentido fuerte, ambivalente, inconsecuente o dilemática en relación con ciertos aspectos medulares de sus formulaciones característicamente hispanoamericanistas: el punto clave aquí es que, hecha a un lado la tributación a Dilthey, Ortega y Gasset y Heidegger, el fervor hispanoamericanista se evapora. Cabe sostener, en suma, que ajustar cuentas con la *ecuación* Gaos desde una perspectiva latinoamericanista actual supone no sólo comprender y dialogar críticamente con los planteamientos vertidos en sus textos de orientación hispanoamericanista, sino además preguntarse acerca de la problemática relación que guardan esos planteamientos con su producción postrera.

3. Fervor de Hispanoamérica (i). Los textos seminales

En 1940, es decir, ya en México, aunque poco antes de adentrarse en el cauce propiamente hispanoamericanista de su labor, Gaos da a conocer un artículo titulado “Sobre sociedad e historia”.[20] En sus páginas se aborda el tema de las relaciones entre humanidad e historicidad, examinando rigurosamente las tres concepciones que identifica al respecto: historia > humanidad; historia = humanidad; historia < humanidad. En un desarrollo lleno de pliegues y resonancias de otras voces y de desdoblamientos de su propia voz, Gaos indica que, para la tercera de estas concepciones (historia < humanidad), sólo una parte de la humanidad sería histórica, a saber, la urbana y culta; próximas al estado de naturaleza, franjas muy mayoritarias de la Humanidad no serían estrictamente históricas. Para reforzar la caracterización de esta tercera concepción, Gaos acude a Ortega y Gasset, cuya voz es convocada especialmente:

> La vida salvaje se caracteriza justamente por su inmutabilidad milenaria. Las generaciones de los salvajes parecen tan iguales entre sí como las de los animales. Los pueblos salvajes son los que hacen igual desde siempre –los que no tienen historia, hay que concluir, congruentemente con todas las suposiciones anteriores y sus enseñanzas. Pero no necesitamos ir en busca de los salvajes, para encontrarnos con generaciones humanas inmutables y ajenas a la historia. Ortega y Gasset ha referido

[20] José Gaos, “Sobre sociedad e historia”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. II, núm. 1, 1940, UNAM, México.

> alguna vez la impresión que le causara el haber advertido un día la perfecta similitud entre las artes y los movimientos, las actitudes, la técnica toda, de los pescadores del copo, de Málaga, y las artes y técnica de los pescadores representados en las pinturas egipcias. El pescador mediterráneo no ha mudado en milenios. La observación es seguramente generalizable a otros hombres del pueblo, del campo, al pastor, al labrador, a ciertos artesanos, que perviven, en un estado relativamente cercano al llamado estado de naturaleza, en el recinto de los llamados pueblos cultos. Por tanto, todos estos hombres –tampoco tendrían historia. En suma, proporciones cuantitativamente ingentes de la Humanidad habrían vivido, vivirían aun al margen de la historia. La historia habría pasado, estaría pasando, lejos de ellos, a su vera, incluso por encima de ellos, dejándolos, en definitiva, intactos en su vertiginoso atropello.[21]

Seguidamente, Gaos destaca que, de la combinación de esta tercera y restrictiva concepción con la segunda, según la cual humanidad e historicidad aparecen como coincidentes, resulta que un hombre no histórico no es plenamente un hombre, sino algo menos; en otras palabras, que no todo hombre es del todo humano; más aún, que franjas mayoritarias de la Humanidad no han sido antes, ni son hoy, humanas en el sentido cabal de la expresión. Es cierto que Gaos es consciente de que adentrarse en esta línea de reflexión aristocratizante inevitablemente conduce a enfrentar intrincadas cuestiones morales; es cierto, también, que las resonancias, pliegues y sinuosidades identificables en el texto no permiten *establecer* ni tampoco *fijar* la

[21] *Ibid.*, pp. 15-16.

posición última de Gaos a ese y a otros respectos; es cierto, por fin, y procurando ser hermenéuticamente justos con Gaos, que esta aportación de 1940 concluye insinuando una contraposición entre las posiciones que encomian la idea de progreso como humanización progresiva y las que la objetan, apareciendo Gaos más próximo a las segundas e, incluso, desplegando una muy notoria distancia irónica en relación con las primeras –pueden apreciarse en el extracto las resonancias, pliegues y desdoblamientos a los que hice referencia hace un instante–; ellos se manifiestan, por ejemplo y entre otras cosas, en el recurso a las interrogaciones y disyunciones, a los guiones y entrecomillados, a los "peros", al condicional...:

> La inmediata tradición de la cultura y la filosofía, la del siglo XVIII acá, lleva a interpretar al instante el movimiento en cuestión como el *progreso* histórico de la Humanidad. Pero esta idea del progreso se halla hoy en crisis nada infundada. Los "argumentos" que tal la tienen son ya vulgares. Quitarle las plumas y ponerle los pantalones, someter a Administración y convertir en alcohólico al salvaje, hacerle sindicarse, y lo demás, al pescador mediterráneo ¿es realmente un progreso? y en todo caso ¿de quién o para quién? El progreso de la técnica ¿va acompañado de un progreso de la moral, y si no tanto, siquiera de la sensibilidad? Y el progreso de una técnica sin progreso de la sensibilidad y de la moral ¿es realmente un progreso? [...] Mas si, por una parte, hubiese movimiento de "civilización", y, por otra, no hubiese progreso continuo, sino interrumpiéndolo, degradación, o el movimiento de civilización no sería de "humanización", contra los supuestos y conclusiones anteriores, o el "hombre" no estaría vinculado al

curso y el término del progreso, a la suma perfección del valor [...] Y habría que replegarse sobre otra solución: la humanización no sería progresiva, porque la humanidad sería oscilante –mas una "teoría" de la naturaleza humana, del ser del hombre, de la significación antropológica metafísica y ontológica de la sociedad y de la historia, de la humanidad como "movimiento" y del principio del universo como principio de este movimiento, desborda de los límites de este artículo y aun de los de una revista de sociología: las revistas de sociología, como la sociología misma, tienen sus límites a los bordes del abismo, metafísico, a que se abren, como todas las disciplinas, como todo lo humano, cuando se ahondan los temas esencias de aquéllas, los problemas de sus conceptos capitales –o sencillamente el tema de sí mismo para cualquiera, esto es, el de ser "un hombre".[22]

Hipótesis: si es cierto que este texto de 1940 no guarda relación expresa con el tema América, también lo es que tanto de sus premisas como de sus dilemáticas conclusiones brotaría el *tronco principal* del debate cuyos trazos fundamentales aspiramos a reconstruir aquí: como veremos, en la peculiar asimilación o'gormaniana de una de las aristas de este texto gaosiano –la aristocratizante– y en la ulterior crítica zeiana a esa peculiar asimilación –crítica cuyas raíces podemos identificar en las interrogaciones y en la distancia irónica latentes en el pasaje antes citado, que por otra parte no debemos desgajar del contexto de las guerras de España y mundial– parece residir la *clave* de sus disímiles ideas de América, esto es, la *clave* de la *saga simbólica* de cuya histo-

[22] *Ibid.*, pp. 20-21.

ria nos estamos ocupando. Todo esto quiere decir, ni más ni menos, que el debate sobre América que tiene lugar en el seno del historicismo mexicano remite, en una muy importante medida, no sólo a una diversa apropiación de lo que genéricamente cabe llamar la sensibilidad historicista, sino también, muy vinculado a ello pero también más precisamente, a la asunción de distintas posiciones en los planos de la antropología filosófica y de la filosofía de la historia; todo lo cual obliga a preguntarse, a su vez y entre otras cosas, sobre los márgenes de elasticidad del historicismo en tanto posición filosófica. Pero no anticipemos y dediquémonos ahora a examinar con atención la génesis de la reflexión americanista de Gaos.

Es un hecho establecido que no hay en la obra de Gaos referencias directas a América ni al pensamiento hispanoamericano anteriores a 1938.[23] Menos discutible aún es que, en el primer lustro de su estancia en México, Gaos consigue dar forma a un planteamiento nítido sobre estos temas. 1941 parece haber sido el año decisivo, aca-

[23] Según Elsa Cecilia Frost: "Gaos, *aun antes* de su forzado exilio, había empezado a interesarse por el pensamiento de lengua española y, más precisamente, por el hecho de que se le designe siempre como 'pensamiento' y no como filosofía. *Sin embargo, no es imposible, pero sí poco probable, que antes de 1939 sus intereses incluyeran la circunstancia americana.*" (cursivas mías). Tomado de Elsa Cecilia Frost, "Prólogo" a José Gaos, *OC V*, México, UNAM, 1993 (cursivas mías). Da toda la impresión de que la referencia de Frost alude a la interpretación/valoración de la obra de Ortega y Gasset por parte de Gaos en 1935, retomada en los mismos términos "diltheyanos" dos décadas más tarde, en ocasión de la muerte de Ortega.

so el verdadero momento germinal. En efecto, a lo largo de dicho año parece haber despuntado una vigorosa inquietud americanista e hispanoamericanista en el medio intelectual mexicano, inquietud en cuyo fomento Gaos tomó parte de manera directa.[24] Encontramos una referencia a ese *clima 1941* en la breve consideración retrospectiva con la que Gaos abre su "Cuarto a espadas", publicado en la revista *Cima* en febrero de 1942: "A lo largo del año que acaba de morir se ha debatido en estos países americanos de lengua española el tema de la creación de una filosofía peculiar de ellos".[25] Si se considera este aporte junto al que es su prolongación directa –aparecido al mes siguiente en la misma revista– es posible detectar una maniobra argumental singular, que no deja de albergar cierta tensión.[26] Veamos esto con algún detalle.

En el primer artículo, a la pregunta sobre si es posible dar satisfacción al deseo de contar con una filosofía en lengua española, Gaos responde que sí lo es, siempre y cuando los hispanoamericanos hagan simple y suficientemente filosofía, sin preocuparse por su originalidad, la cual se dará *por añadidura*; el desarrollo concluye abriendo la pregunta sobre *cómo se hace* filosofía, y anunciando que se intentará responder a

[24] Con relación al *clima 1941*, téngase presente lo indicado en nuestra *introducción*, señaladamente el hecho de que fue precisamente en ese año que se puso en marcha, en El Colegio de México, el "Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española", fundado y dirigido por Gaos.

[25] José Gaos, "Cuarto a espadas. ¿Filosofía americana?", *Cima*, núm. 5, febrero de 1942. Recogido en *OC VI*, de donde cito (p. 291).

[26] José Gaos, "¿Cómo hacer Filosofía?", *Cima*, núm. 6, marzo de 1942. Recogido en *OC VI*.

la misma en la aportación subsecuente. Justamente a eso está dedicado "¿Cómo hacer filosofía?". Pero la respuesta ofrecida en sus páginas no es exactamente la que las afirmaciones vertidas en el pasaje final de "Cuarto a espadas" hacían tal vez esperar –esto es, que en filosofía no interesaría demasiado el *couleur locale*–: ahora Gaos sostiene, orteguianamente, que hacer filosofía es inquirir *sobre la propia circunstancia*; en consecuencia, será filosofía americana la filosofía que los americanos hagan *sobre* América y *sobre* la circunstancia americana. Todo el drama de la pugna entre universalismo y particularismo está planteado en estas dos miniaturas textuales; si tomamos la segunda de ellas como la solución que propone Gaos en 1941 –y ello es desde luego legítimo, ya que así está planteado según la secuencia y los propósitos de los materiales–, parece ser el particularismo el ganador de la partida. Escuchemos la voz de Gaos, repleta una vez más de pliegues y cargada de ironía, y atendamos especialmente a la referencia a la *no esencialidad del sistematismo filosófico* y a la alusión a la índole eventualmente *dañosa* del mismo, situadas ambas en el corazón del pasaje:

> Y venimos a parar en esto: americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia, hagan sobre América [...] Para decirlo en un mínimo de palabras: "América" pueden ser los tópicos *ya* existentes sobre América; filósofos serán sólo aquellos americanos que, o no fijen su atención en esos tópicos, sino en lugares no convertidos en *comunes* todavía, en lugares tan nuevos para él como todos los de América para los descubridores –si es que para éstos fueron nuevos y no recubiertos desde el primer encuentro por los

tópicos con que habían cargado en las carabelas, cosa más que probable–, o que si fijan su atención en tales tópicos, los consideren y traten como tales, como tópicos, porque los tópicos dejan de serlo para aquel que los considera y los trata como tales [...] Sentimos que tocamos el punto revelador. Aquí tiene que estar lo buscado. Aquí está. La originalidad del enfrentamiento de la mirada teórica con la circunstancia tiene que consistir en un modo de hacer frente –a cualquier cosa[...] Y sí, en esto consiste. En hacer frente a cualquier cosa con –radicalidad. En penetrarla con la mirada hasta las "raíces", término que se empleó antes de que viniera a emplearse para lo mismo el término "principios". Y es posible que por aquí se vuelva a la apariencia primera, si las cosas todas fuesen arborescencias de las mismas "raíces", o se unificasen en unos "principios" únicos, lo que no es seguro. Que, si no, se terminaría el sistematismo de la filosofía, no es objeción decisiva: tampoco es seguro que el sistematismo sea esencial a la filosofía; hay quienes piensan que le es dañoso. En todo caso, penetrar con la mirada cualquier cosa hasta sus "principios" –en esto consiste filosofar. Penetre un americano con la mirada cualquier cosa de esta circunstancia también "enorme y delicada", el Anáhuac o el guajolote, el tezontle o la Coatlicue, el "personalismo" o la "mordida", la lírica o el cantinflismo, hasta sus "principios", y ahí estará la filosofía americana. Pero ¿y los principios?, ¿qué son?, ¿cómo se penetra con la mirada hasta ellos? Ah, los "principios" son por lo pronto el fin de este artículo. Con lo que no prometo otro *sobre ellos* [...] Si cualquier cosa puede ser mirada hasta sus "principios", un artículo *sobre cualquier cosa* podrá enseñar lo que sea mirar una cosa cualquiera hasta sus "principios" y lo que sean estos mismos. Ahora que habrá que leer el artículo con atención. Como había que leer los artículos de periódico de Ortega, que para algunos no eran más que artícu-

> los de periódico. Sólo que escribir tal artículo requiere ser un filósofo y yo, a lo peor para mí, no lo soy [...] A mis colegas les parece –y lo digo sin inquina, con... jovialidad– no ya lo que enseño, sino lo que "hago", filología, literatura, Historia de la filosofía, psicología del filósofo, todo, pero filosofía no.[27]

Es cierto que una posibilidad interpretativa sería no ver contradicción entre los enunciados referidos, especialmente si se enfatiza, con el mismo Gaos, que *todos* los filósofos habidos en la historia hicieron filosofía *sobre* sus respectivas circunstancias. Pero, más allá de lograr reintroducir sagaz y algo tramposamente el horizonte universalista, quien acuda a tal solución contemporizadora no podría dejar de reconocer la presencia de una rara tensión, cuya esencia se deja apresar atendiendo, por ejemplo, al contraste entre los esfuerzos del grupo Hiperión por perfilar una filosofía del mexicano y de lo mexicano –entre los cuales hemos de contar el estímulo dado a esa iniciativa por el mismo Gaos de *ca* 1949-1953– y el contenido de los libros postreros de Gaos –que difícilmente pueden ser considerados filosofía *sobre* América ni sobre las "respectivas circunstancias", salvo que se maneje una noción amplísima de éstas, ya carente de sentido–. Retengamos entonces que este Gaos es un Gaos que gravita hacia una posición particularista-circunstancialista, en todo caso no simplista, sino temperada, reflexiva y compleja, y volvamos a 1942-1945.

Plasmado textualmente en tres materiales que vieron la luz en este lapso, el planteamiento gaosiano para el estudio del pensamiento en lengua española, incluso si es considera-

[27] *Ibid.*, pasajes conclusivos.

do como mero programa de trabajo –así lo hace, evidentemente por prurito de modestia, el mismo Gaos–, constituye una formulación que es no sólo altamente elaborada y original, sino además fecunda, como lo prueban las obras en ella inspiradas –entre las cuales destaca, sin ser por supuesto la única, la copiosa y dilatada de Zea, que abordaremos en el capítulo III–. De este conjunto proviene, sin duda, el núcleo esencial del legado de Gaos sobre estos temas, núcleo que contiene, previsible y naturalmente, una idea de América. A partir de estas formulaciones seminales se desarrollarían no sólo la ya referida actividad de sus discípulos, sino además una faceta de la labor de Gaos hasta entrada la década de los cincuenta. Sus términos básicos aparecen planteados, liminar y medularmente, en los tres textos siguientes:

–"El pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica", escrito entre mayo de 1942 y febrero de 1943, publicado en 1945 como "Primera parte" del volumen titulado *Pensamiento de lengua española*, y recogido luego en *OC VI*;[28]

[28] Publicado inicialmente en *Cuadernos Americanos* (en tres partes: julio-agosto y noviembre-diciembre de 1942; marzo-abril de 1943); vuelto a publicar como "Primera parte" de *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1943, y recogido más tarde en *OC VI*, pp. 31-107. Se trata concretamente de catorce *notas*, agrupadas en tres grandes secciones: I. Localización histórica; II. Caracterización formal y material, y III. Significación filosófica. La "Segunda parte" de esta obra quedó conformada por reseñas y comentarios de Gaos sobre figuras, obras y corrientes específicas del pensamiento hispanoamericano contemporáneo; en lo que concierne a los objetivos del presente estudio, y muy en particular a la genealogía de "la ecuación Gaos" según su propia versión, destacan entre ellos los textos consagrados a Samuel Ramos (véase la apostilla 2).

–"El pensamiento hispanoamericano", ponencia presentada al Seminario Colectivo sobre "La América Latina", organizado por el Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México. Según Salmerón, es casi seguro que la ponencia fuera presentada el 13 de abril de 1944, publicándose poco después en el núm. 12 de la serie Jornadas, el cual vio la luz, según parece, a lo largo de ese mismo año. Aparece también en *OC V*;[29]

–"Introducción" a la *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, publicada en 1945, y luego recogida en *OC V*.[30]

¿Qué hay en este racimo textual? Ante todo, una fortísima referencia al *telón de fondo*: la guerra; sí, pero también, y sobre todo, la *crisis de los principios* de la que aquélla sería en todo caso expresión; y a su vez, más ampliamente, la consideración del predominio del inmanentismo irreligioso contemporáneo, del cual dicha crisis sería un *efecto*. Gaos sitúa la crisis de los principios en relación directa con la crisis de la filosofía y con el auge del historicismo, al cual sin embargo adhiere. No parece excesivo identificar allí otra rara tensión, consistente en adherir a una filosofía que es expresión de la crisis que abruma al filósofo; retengámos-

[29] José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano*, México, El Colegio de México, *ca.* 1944 (Jornadas 12); también en *OC V*, *op. cit.* La indicación de Salmerón se encuentra en la "Nota del coordinador de la edición" a *OC V*; seguidamente puede verse el calendario de las reuniones del Seminario Colectivo sobre "La América Latina", donde se anuncian presentaciones a cargo de Raúl Prebisch, Renato de Mendonça, Agustín Yáñez, Alfonso Reyes, Alfonso Caso, Javier Márquez y Vicente Lombardo Toledano, entre otros.

[30] José Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, México, Séneca, 1945; también en *OC V*.

la atendiendo además al hecho de que todas estas disposiciones se conectan significativamente, hacia atrás, con la imagen ya delineada de un Gaos situado "en los umbrales" del relativismo escéptico; hacia delante, con su importante polémica con Eduardo Nicol (apostilla 3) y, también, con otros desarrollos, muy en particular con una serie de pasajes de tonalidad escéptica ubicados en la segunda parte de su *Historia de nuestra idea del mundo*, a los que se hará referencia más adelante.

En el racimo de textos que estamos considerando hay también una *propuesta conceptual*, original y fecunda, integrada por varios elementos de difícil articulación, en la que Gaos basa todo el problema del pensamiento hispanoamericano. En principio, se trata claramente de Dilthey, de quien Gaos retoma la imagen de la historia de la filosofía vista como *alternancia* entre dos modalidades fundamentales del filosofar: una predominantemente sistemática y metódica, que casi se confunde con la "Metafísica" y, también, con la "Ciencia" –adviértase desde ahora que esta última homologación entre metafísica y ciencia se resquebrajaría más tarde–; la otra, de rasgos opuestos, más literaria, que viene a confundirse con el "pensamiento" o la "literatura de Ideas" en sentido amplio. Despojada de teleologías y de valoraciones, la distinción sería una simple propuesta taxonómica, derivada de una noción amplia de la actividad filosófica, de sesgo evidentemente relativista.[31]

[31] En cuanto a la apropiación de esta idea de Dilthey, cabe recordar el siguiente pasaje gaosiano: "Si no recuerdo ya mal lecturas que no puedo rehacer en libros de que no dispongo [...] Dilthey señala a lo largo de la

Sin embargo, más temprano que tarde, las cosas se complican. Se complican, ante todo, porque Gaos superpone a esta distinción básica una imagen de la historia de la filosofía que es *cuasi* teleológica, sin dejar tampoco de adentrarse en opciones valorativas. Ambas disposiciones tienden a desestabilizar la aludida distinción de raigambre diltheyana, tensionando el entero dispositivo argumental. Por lo demás, las cosas se complican también porque este superponer cierta imagen de linealidad a la imagen de la alternancia y este adentrarse en el delineamiento de preferencias no acaban arrojando un resultado único y estable a lo largo de la trayectoria de Gaos. Veamos qué sucede ahora.

---

historia de la filosofía la alternancia periódica de filosofías metafísicas por lo principal del fondo y sistemáticas y metódicas por las formas, y filosofías aplicadas principalmente a la moral y a los demás sectores de la cultura, frecuentemente ametafísicas o antimetafísicas, asistemáticas y ametódicas, hasta antisistemáticas y antimetódicas. Este alterno ritmo no sería, naturalmente, casual. Sería el ritmo respiratorio, vital, de la filosófica vida humana." (José Gaos, "El pensamiento hispanoamericano. Notas...", en *OC VI*, p. 92). Cabe anotar asimismo que en un texto titulado "La filosofía en España", publicado en *Letras de México* a comienzos de 1939, y por tanto *anterior* en el tiempo al pasaje recién transcrito, Gaos se había referido a esta misma distinción diltheyana en relación con su valoración de las *Meditaciones del Quijote* y de la obra de Ortega y Gasset en general; en nota al pie, precisaba: "Véase *Das Wesen der Philosophie* en *Gesammelte Werke*, tomo v. Originalmente en Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart, Systhematische Philosophie*". (En José Gaos, *Pensamiento de lengua española op. cit.*, p. 237n.) Es interesante poner de relieve que *Das Wesen der Philosophie* de Dilthey fue publicado por la revista *Filosofía y Letras* en sus números 11, 12 y 13 (julio-septiembre y octubre-diciembre de 1943, y enero-marzo de 1944, respectivamente), en versión castellana a cargo de Samuel Ramos.

En cuanto al primer punto –la imagen de la linealidad superpuesta a la de la alternancia–, el Gaos de 1942-1943 piensa que la historia de la filosofía es esa alternancia referida por Dilthey, pero también cree que se trata de una marcha que va del "trascendentalismo" al "inmanentismo contemporáneo". Y no es sólo eso: liga, en cierto pasaje, el creciente inmanentismo contemporáneo al predominio de la modalidad del filosofar dedicada sobre todo a las cosas de este mundo y del hombre y de la moral –lo que él llama pensamiento "aplicado"–, que sería precisamente la vertiente asistemática, más libre y suelta, más literaria, o sea el "Pensamiento". Aquí hay varios elementos para destacar. Por un lado, Gaos llama a la modalidad más sistemática "Filosofía" y a la más literaria "Pensamiento", erosionando en parte el sentido de haber introducido el dispositivo igualador de raigambre diltheyana –se oye resonar aquí aquella voz que sostiene, o que podría sostener: "*Nosotros* no tenemos filosofía, apenas tenemos pensamiento...". Por el otro, y amortiguando esa voz o desembarazándose por ahora de ella, este Gaos postula una afinidad, si no una equivalencia, entre trascendentalismo y afán de sistema de un lado y entre inmanentismo y asistematicidad del otro, así como una imagen de desplazamiento de los primeros por los segundos: lo inmanentista-asistemático sería más propio de los tiempos contemporáneos; en suma, nuestro tiempo sería el tiempo del "Pensamiento": tal vez ha muerto la "Filosofía", en el sentido de modalidad sistemática. Señalemos también que, más tarde, Gaos mantendría abierto este interrogante, aunque modificaría los términos de la *diagnosis*, para sostener que la Filosofía sería reemplazada, no por el Pensamiento

sino por la Ciencia. Las complicaciones no terminan aquí. Como ha señalado penetrantemente Elsa Cecilia Frost, Gaos piensa, entonces y también después, que la lengua es un factor determinante del quehacer filosófico –pensamiento *de lengua* española, de eso hablamos–, y en ocasiones parece adherir incluso a la idea según la cual la lengua española sería más apta para el "Pensamiento" que para la "Filosofía".[32] Pero entonces, ¿estamos frente a un problema de alternancia histórica entre dos modalidades del filosofar o frente a un problema de configuraciones culturales asentadas sobre particularidades lingüísticas que se articula con una visión teleológica, articulación de la que deriva cierto actual y relativo privilegio de la configuración cultural que habla español?

En cuanto al segundo punto –la valoración–, es evidente que no hay un solo Gaos. Baste retener por el momento que en sus textos hispanoamericanistas correspondientes al primer tramo de los años cuarenta, Gaos tiende a gravitar –como lo ha resaltado, también con acierto, Elsa Cecilia Frost– hacia una *inversión* del juicio tradicional consistente en limitar la actividad filosófica a la elaboración de *sistemas*. Pero, una vez más, no es sólo eso, ni siquiera lo es en aquel momento germinal. Por un lado, Gaos recupera una distinción de raigambre diltheyana, completándola creativa pero algo arbitrariamente con su propia imagen gigantomáquica y filoteleológica de la historia de la filosofía como el paso del trascendentalismo al inmanentismo y, pensando en Ortega y Gasset como eventual culmina-

[32] Elsa Cecilia Frost, "Prólogo" a José Gaos, *op. cit.*, pp. 10 ss.

ción de esa historia, homologando trascendentalismo con "Filosofía sistemática" e inmanentismo con "Pensamiento libre", respecto de la obra de Ortega y Gasset y, también, ¿con la que entonces esperaba sería la suya? Más acá, dentro del conjunto del pensamiento aplicado y por tanto inmanentista y asistemático, quedaría ubicada la mayor parte del pensamiento hispanoamericano, caracterizado por Gaos en términos generales como una pedagogía política y una empresa formativa, como un pensamiento ametafísico, cuando no antimetafísico, irreligioso si no antirreligioso, más apto para pensar nuestro mundo y cuya cima sería justamente la obra de Ortega y Gasset. Esta corriente hispanoamericana en principio se llevaría bien con el mundo contemporáneo, al cual se valora, al parecer, con signo positivo o neutro. Por otro lado, y sin embargo, en estos mismos textos la imagen de la aproblemática contemporaneidad del pensamiento hispanoamericano es tensionada por afirmaciones que marchan en una dirección distinta: España, y con ella los pueblos hispanoamericanos, en su momento campeones de la cristiandad asediada, y a fin de cuentas derrotados y a la deriva, parecen ser pueblos *reticentes* al inmanentismo irreligioso; pueblos constitutiva, es decir, históricamente inclinados al *más allá* y a la trascendencia. En todo caso –y con esto parece resolverse provisional y magistralmente la honda tensión–, los pueblos hispanoamericanos aparecen como entidades vocadas para desempeñar, en nuestro tiempo, el papel de *extremo crítico* del inmanentismo contemporáneo, inmanentismo que aparece valorado, de momento, con signo negativo. Pero entonces –he ahí la tensión– no parece tratarse tanto

de un *llevarse bien* con el mundo actual, sino más bien de cumplir una misión cultural determinada con base en un cierto *desajuste* histórico, introductor de una singular distancia con el mundo actual –como un *llevarse mal* con él, que alberga, a la vez, un hondo desgarramiento y un maravilloso racimo de promesas. ¿Lo singular del pensamiento hispanoamericano sería lo que tendría de inmanentista, de ametafísico, de irreligioso, de bella literatura de ideas ajustada al mundo contemporáneo, lo cual sería razón para valorarlo positivamente siempre y cuando uno valore positivamente este mundo? O, más bien, ¿el pensamiento hispanoamericano se distinguiría por contener una especie de resonancia trascendentalista y promesa de comunión, ambos impulsos *en tensión* con el mundo contemporáneo, lo cual sería razón para valorarlo positivamente en la medida que uno establezca algún tipo de distancia crítica frente a este mismo mundo?

Por cierto, la imagen de Hispanoamérica como extremo crítico del inmanentismo contemporáneo es tan profunda y resplandeciente como abierta y difusa. Desde mi punto de vista, es posible y necesario articularla con el diagnóstico al que hicimos referencia más arriba –nuestra vida como una vida sin principios–, y derivar de ello la certidumbre según la cual este Gaos piensa que la entidad cultural Hispanoamérica puede tener algún papel que desempeñar en la restauración-creación de algún tipo de *principio*. Como veremos, las inquietudes contemporáneas del joven Zea marcharon en una dirección quizá menos elaborada en un inicio, pero a fin de cuentas claramente tributaria de esta dimensión específica de la propuesta gaosiana.

El mundo contemporáneo es, ante todo, el mundo que se está desangrando en la segunda Guerra Mundial, y frente al cual se yergue, al menos en la imaginación de muchos, una América espléndida y generosa, probable morada de porvenires menos sombríos. Un mundo contemporáneo próximo al de los *Hijos de la ira* de Dámaso Alonso –versión extrema de "nuestro monstruoso mundo"–, que presenta empero una hendidura de esperanza en la promesa utópica de la *Última Tule*. He aquí la comprobación de algo ya anticipado: del dolor por aquella España, de la turbación ante la sangre de esa Europa, de la emoción por este México hospitalario y vigoroso emerge el fervor hispanoamericanista del Gaos de esa etapa.

Dicho esto, ¿cuál es la *posición* de este Gaos sobre América?; ¿qué hay acerca del seminal *corpus* que ahora nos ocupa? En primer lugar estaría la afirmación según la cual la historia se modela, aunque sin sujeción rigurosa, sobre la geografía física y humana. De ahí que las principales entidades históricas lleven nombres cuyo origen es geográfico: Oriente y Occidente. En segundo lugar, el postulado de que el Occidente actual está conformado por Europa y por América; historicistamente, Occidente es para Gaos una *historia* –en principio, Grecia, el mundo helenístico y romano, la cristiandad medieval; y, más modernamente, Euroamérica–. En tercer lugar, una definición de Hispanoamérica que sitúa en un mismo conjunto a los países de la América hispana y a España, la antigua metrópoli; así definida, Hispanoamérica queda contrapuesta, en un sentido que enseguida precisaremos, a Angloamérica. El fundamento de este reagrupamiento es en principio lingüístico, por lo

que no deja de evocar cierta resonancia unamuniana.[33] En cuarto lugar, una imagen de la entera historia cultural del orbe hispanoamericano, la cual se presenta, en un nivel, como desdoblada; y, en otro, más profundo, como unificada, conformando un vasto fresco totalizador que, aun si no deja de presentar zonas problemáticas, contiene indicaciones de gran profundidad y belleza, y acaba por robustecer, obviamente, la fundamentación, en principio lingüística, del reagrupamiento. Corresponde ahora examinar con mayor detalle la imagen gaosiana de la historia cultural de Hispanoamérica, así como también el –atenuado– contraste con Angloamérica que conlleva.

Según Gaos, descubrimiento, conquista y colonización entrañaron, en principio, una *importación* de pensamiento –transformado más temprano que tarde en rutina decadente–; pero plantearon, además, hechos y problemas nuevos, que a su vez dieron origen a un pensamiento –jurídico,

[33] Sobre la idea de hispanidad en Unamuno, véase José Luis Abellán, "Introducción general" a la obra colectiva coordinada por él mismo y por Antonio Monclús, *op. cit.* tomo I, pp. 21 ss. Refiere Abellán que Unamuno introdujo en 1909 el concepto de hispanidad para referirse a la comunidad de pueblos *que hablan español*, idea que al siguiente año reelaboró poéticamente en su célebre soneto a la lengua ("La sangre del espíritu", en *Rosario de sonetos líricos*, 1911) y, en especial mas no exclusivamente, en su artículo intitulado "Hispanidad", fechado en 1927. Según Abellán, estas reflexiones de Unamuno son las primeras y las más lúcidas sobre el particular, constituyendo un error y una injusticia atribuir, como en su momento lo hiciera Ramiro de Maeztu, la paternidad del vocablo al padre Zacarías de Vizcarra. Como puede advertirse, el debate no es sólo crono o filológico, sino que posee, además, una dimensión política innegable.

antropológico, universal–, con rasgos específicos. Agotados aquellos hechos y resueltos, aunque provisionalmente, estos problemas, este pensamiento nuevo también se incorporó a la tradición. Sin embargo, hacia fines del siglo XVII, particularmente en México, comenzó a abrirse paso un pensamiento al que cabe caracterizar sin exceso como precursor de la mexicanidad y, en tanto tal, precozmente nacionalista. La obra del sabio –y en los momentos decisivos jesuita– Carlos de Sigüenza y Góngora desempeña en el relato gaosiano el papel de hito genético, iniciador de una línea que se prolongaría en los jesuitas del siglo siguiente –señaladamente a partir de su expulsión– y en la obra de quienes serían sus continuadores y discípulos; pero, también, en los hombres de ciencia y letrados de la época más allá de su pertenencia o no pertenencia a la Compañía de Jesús.[34] La emancipación habría tenido que ver, al menos en parte y con variantes según los distintos escenarios, con esa tradición cultural; en el caso de México, de manera indiscutible y profunda.

Más tarde, con el surgimiento y consolidación de las distintas nacionalidades, la diversificación cultural tendería, en ciertos sentidos, a acentuarse; no obstante, el pensamiento de la América española seguiría presentando importantes rasgos comunes. Uno de ellos sería el antiespañolismo generalizado: más o menos explícitamente y casi en todas partes, deshispanizar sería la consigna predominante en la América española del siglo XIX; unas veces, el remedio propuesto sería la norteamericanización; otras, la europeización; algu-

[34] La "Presentación" de 1959 a la *Libra...*, referida en la nota 18, se mantendría dentro de los mismos parámetros valorativos.

nas menos, la americanización; no todavía, la postulación de lo indígena en tanto horizonte alternativo. Otro rasgo común, en buena medida ligado al anterior, sería el republicanismo antimonárquico, el cual, cada vez más abierto, gravitaría por momentos hacia el democratismo. A este habría que añadir la condición de hombres de acción, de hombres políticos, de casi todos los pensadores de la América española decimonónica. Y, de igual modo, el predominio del positivismo como sensibilidad filosófica genéricamente compartida, desde aproximadamente la mitad del siglo hasta 1900 por lo menos. Desde Rodó en adelante, los pensadores de la América española irían haciendo suyas, adaptándolas de modos diversos, las filosofías europeas críticas del positivismo, ingresando así en una etapa nueva, tampoco carente de denominadores comunes. De manera que, para Gaos, en la América española ha habido pensamiento desde poco después de la Conquista. Ese pensamiento no fue, en principio, un pensamiento *de* la América española, pues este último y crucial rasgo lo fue adquiriendo en forma paulatina: primero en relación con el *objeto* pensado y más tarde en lo que respecta al *sujeto* pensante. Vale señalar que las culturas prehispánicas no juegan papel alguno en esta argumentación.

Paralelamente, Gaos sostiene que ha habido pensamiento *en* y *de* España desde principios del siglo XIII, y que en la historia de ese pensamiento cabe distinguir dos grandes edades: la fase de la grandeza –ante todo por el sujeto (el pensamiento español) y sólo en parte por el objeto–, y la etapa de la decadencia –ante todo por el objeto (España) mas no por el sujeto (sostiene Gaos que es posible que lo

único no decadente de la España contemporánea sea precisamente su pensamiento). Según esto, desde los tiempos del padre Feijoo hasta el momento en que Gaos enuncia sus ideas, el pensamiento español pertenece a la edad contemporánea, siendo su objeto fundamental la *decadencia* de España. Estas apreciaciones de Gaos incluyen también al pensamiento tradicionalista español, sobre cuya genuina significación formula penetrantes anotaciones: las obras de Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes y Marcelino Menéndez y Pelayo, no por proponer soluciones distintas a las sustentadas por los europeizadores, es decir, no por expresar reticencias, más o menos marcadas, a la experiencia de la modernidad, dejan de tener como objeto principal la decadencia de España ni de formar parte de la órbita cultural de la Edad Contemporánea.

Entre las principales consecuencias de esta imagen de la historia cultural hispanoamericana se cuenta la siguiente, de capital importancia para nuestros fines: en Gaos, el pensamiento hispanoamericano contemporáneo constituye una *unidad* por tres razones básicas. La primera, por estar formulado en lengua española y la segunda, por ser contemporáneo:

> Este pensamiento hispanoamericano contemporáneo fundamentalmente político, nuclear y formalmente estético, promoción voluminosa y valiosa de la Ilustración y de la filosofía contemporánea –principalmente de la que continúa la Ilustración– y últimamente del "inmanentismo" del hombre moderno, es la más reciente y no menor aportación de Hispanoamérica a una filosofía propia y a la universal. Únicamente

> visto en la unidad que lo localiza con exactitud en la historia de Occidente y su filosofía, y localizado así en esta historia, es posible caracterizarlo más detalladamente, y radicalmente por su situación, y el sentido de ésta, dentro del fondo histórico y la cuestión actual de nuestra vida [...] En suma, ha venido corriendo desde el siglo XVIII sin interrupción la edad *contemporánea*. El pensamiento hispanoamericano es una promoción voluminosa y original de este último, extremo inmanentismo contemporáneo.[35]

La tercera razón, y muy decisiva, es por su *objeto*. ¿A qué se refiere Gaos con esta última afirmación? A sus ojos, más allá de la divergencia que parece haber entre los pensamientos de la *independencia* y de la *decadencia* –la cual es, desde su punto de vista, meramente superficial–, se verifica una analogía profunda entre las dificultades planteadas por la constitución/reconstitución de los países independientes de la América española y los desafíos suscitados por la búsqueda de las causas y remedios de la decadencia de España. *El problema de fondo es, en ambos casos, una relación compleja con la modernidad, a la cual el orbe cultural hispanoamericano no parece pertenecer plenamente; Gaos visualiza esta relación, ante todo, en términos de desajuste, premisa capital de la profunda cadena de razonamientos derivada*:

> Lo mismo significa, pues, que los países de lengua española comparten la crisis actual de Occidente. Ahora bien, lo decisivo, es que *no la comparten simplemente como los países protago-*

[35] José Gaos, "El pensamiento hispanoamericano. Notas...", en *OC VI*, *op. cit.*, pp. 55 y 94 [1942-1943].

nistas de la modernidad. Para éstos es la crisis de su grandeza la crisis de la modernidad. El Imperio español fue el antagonista de la modernidad. Para los países que lo integraron no es la crisis de su grandeza la crisis actual. Por el contrario, su seguir el curso de la historia de Occidente en la edad contemporánea implica una relación con la propia grandeza no implicada por la historia de los países protagonistas de la modernidad: un desviarse de la grandeza propia para seguir la extraña. La "crisis" significa, en suma, esto. Para todos los países de Occidente, la crítica de su pasado a la vista del presente y del futuro. Para los países protagonistas de la modernidad, la crítica de ésta o de su grandeza. Para los países de lengua española, la crítica de la grandeza extraña y la crítica de su desviarse de la propia por la extraña. La salida de la crisis parece no poder encontrarse más que en la dirección de una nueva comunión de fe trascendente, en que la razón vuelva a ser el órgano al servicio de la comunión y su fe trascendente. Los países de lengua española parecen singularmente vocados por su antagonismo a la modernidad a cooperar creadoramente al advenimiento de la nueva comunión. Su antagonismo a la modernidad pudiera haber sido premonitorio, prenunciador. Su *seguir* la historia de Occidente en la edad contemporánea pudiera ser, más bien que ir *a la zaga, anticipación*: de ésta tienen sus gestas últimas mucho más aire que de nada. Órgano al servicio de la nueva comunión y su fe trascendente debiera ser ya el pensamiento de lengua española, está ya acaso siéndolo, al anunciar su advenimiento.[36]

Pero sucede que la tercera de las razones de la unidad –el objeto–, esto es, la decadencia de España, el desajus-

[36] José Gaos, "El pensamiento hispanoamericano", en *OC V*, *op. cit.*, p. 50 [1944].

te de Hispanoamérica con la modernidad, sobre todo si viene acompañada, como parece ser el caso en Gaos, de alguna clase de valoración positiva de ese mismo desajuste, golpea en cierto modo a la segunda de las razones, que concernía a la contemporaneidad, por momentos valorada a su vez positivamente. Para expresarlo por la vía de una fórmula sintética: *la puesta de relieve de la problematicidad de la relación entre Hispanoamérica y la modernidad tensiona la caracterización de la cultura hispanoamericana como* llevándose bien *con una edad contemporánea apreciada, aunque más no sea por su contemporaneidad.*

Como se sabe, hacia 1940 el contraste entre las dos Américas contaba con alrededor de un siglo de vida, una vida pletórica en peripecias ideológicas, políticas y culturales. Sin embargo, no conviene exagerar la rotundidad con que aparece perfilada la contraposición en los textos gaosianos que estamos analizando. Para una adecuada intelección del tema conviene presentar su posición en contrapunto con la que, hacia la misma época, daba a conocer Edmundo O'Gorman en su polémica con el boltonismo (estudiada en detalle en la segunda sección del capítulo II). Es cierto que, análogamente a O'Gorman, Gaos afirma que lo que separó a las antiguas metrópolis en el pasado es lo que separa a las dos Américas en el presente –a fin de cuentas, hablamos de *Anglo* y de *Ibero* América–; es cierto, además, que Gaos ve, de un modo compatible con la posición de O'Gorman, en la constitución legal *y real* de los Estados Unidos de ese tiempo el producto político más preciso y cabal de la Ilustración –digámoslo: la *modernidad* plenamente realizada–; es cierto, también, que Gaos cierra el primero de los tex-

tos que estamos examinando con una referencia a *Última Tule*, de Reyes, en el sentido ya anunciado entonces por O'Gorman de que América vino a "completar la Tierra"; es cierto, por fin, que ya desde entonces Gaos se reconoce *deudor* de O'Gorman en lo que tiene que ver con estos importantes asertos.

Y sin embargo, hay matices... sobre todo, porque Gaos introduce una serie de elementos que singularizan su posición en torno al clásico contraste. Fundamentalmente, traza la imagen de una América doblemente doble, la cual remite a un trasfondo común de desigual realización ulterior. Hay, en efecto, para Gaos, una Hispanoamérica y una Angloamérica anteriores y posteriores a la independencia, de ahí la imagen de lo doblemente doble. La independencia es no sólo de las antiguas colonias con respecto a sus respectivas metrópolis, sino además de éstas en relación con sus propios pasados imperiales. Más que de una diferenciación de espacios, se trataría de una diferenciación de tiempos. El *trasfondo común* del proceso no sería otro que la Ilustración, la cual es, según Gaos y más allá de su origen británico y de su ulterior concreción cabal en Estados Unidos, *espíritu común* de las dos Américas de fines del siglo XVIII –sería difícil identificar en O'Gorman rastros de esta remisión a ese espíritu común. Pero hay más: el sentimiento de esa comunidad histórica es visualizado por Gaos como fundamento del panamericanismo contemporáneo, al cual no necesariamente hace suyo en plenitud, pero al que comprende en términos históricos; esto, desde luego, es distinto a lo sostenido por O'Gorman, quien acababa de polemizar justamente con Bolton. Para entender el filopanamericanismo

gaosiano de ese tiempo conviene recordar, una vez más, el dato obvio de la guerra; y, a él ligadas, las esperanzas, de un lado, en América en general como topos de la utopía y, del otro, en un triunfo aliado entrevisto como antesala de un eventual replanteamiento del tema España.

Más allá de esto, y centrando la atención en ciertos pasajes vinculados con las últimas cuestiones a las que venimos haciendo referencia, podría decirse incluso que hay en este Gaos indicios de una filosofía de la historia o, al menos, de una mirada sobre el porvenir, de talante optimista, lo cual colisiona en parte con esa otra imagen tan suya ya entonces, de un mundo ominoso y sin principios. Anticipemos que si aquellos indicios se esfumarían con el paso de los años, esta imagen se mantendría característicamente hasta el final de su periplo.

Pero debe quedar claro que si el Gaos de este tiempo no es O'Gorman, tampoco es, de ninguna manera, Bolton. No lo es porque, más allá de la presencia de esos pliegues que de varias maneras acercan su posición al ideario panamericanista, acaba por admitir que las cosas han sido y siguen siendo más complicadas en la historia de Hispanoamérica que en la de Angloamérica: en parte, por la pluralidad de naciones resultantes de la emancipación; en parte, también, por las alternativas seguidas por España, que en pleno corazón del siglo XX sigue apareciéndosele aún como "última colonia de sí misma"; en parte, en fin, y muy centralmente, porque en lo que concierne al futuro inmediato –el escenario de la segunda posguerra–, mientras se constata y se vislumbra claramente la renovada y previsiblemente hegemónica solidaridad de los dos grandes integrantes del orbe angloame-

ricano, no se alcanza a entrever con toda la nitidez deseable algo parecido para Hispanoamérica, que continúa dividida.

Es de la mayor importancia poner de relieve que Gaos se resiste a atribuir del todo las deficiencias o las desgracias de España y del orbe hispanoamericano en su conjunto a algún rasgo más o menos esencial, identificable en las profundidades de su historia, sea en el siglo XVI, sea antes, como había llegado a intentarlo Ortega y Gasset en, por ejemplo, *España invertebrada*. Porque si bien es cierto que Gaos hace referencia al papel de la España del tiempo de la Contrarreforma como campeona de la cristiandad, ligando a ello la obstinada reticencia española a aceptar el espíritu moderno –lo cual vuelve a acercar su posición a los planteamientos o'gormanianos de entonces y, en otro sentido, de los ulteriores–, también lo es que constata y pone de relieve, como ya sabemos, la existencia de una Ilustración hispanoamericana, a la que liga con determinación los procesos independentistas de las antiguas colonias, destacando, asimismo y en la misma línea de reflexión, los intentos, hasta entonces fallidos pero no por eso menos importantes, de librar a España de su propio pasado. Y con respecto a esto último, introduce aún un par de consideraciones que singularizan todavía más su visión de la historia del mundo y su valoración del orbe cultural hispanoamericano de entonces. La primera: *sólo por la intervención extranjera* fue posible ponerle punto final a la experiencia de la segunda República española –experiencia que, de haber logrado afirmarse, habría significado ni más ni menos que la liberación de España de su propio pasado, la anhelada independencia en ese sentido histórico profundo, es decir, el dejar de ser "última colonia

de sí": para el Gaos de 1942-1943, el predominio de la vieja España encarnada en el franquismo es algo de ninguna manera *necesario*; lejos de eso, es conceptuado como *antihistórico*. Es claro que este balance dista mucho de cualquier versión emparentada con algún tipo de apropiación fatalista de los motivos característicos de la *leyenda negra*.

La segunda consideración remite abiertamente a una problemática ya anticipada, principalísima para los intereses de nuestra indagación. Hemos visto que en ciertos pasajes de este conjunto textual, Gaos se afirma en la sospecha, que parece ser también esperanza, de que el pensamiento hispanoamericano, justamente en virtud de su historia específica signada por la ya aludida tensión frente a la experiencia moderna, puede acabar siendo el *extremo crítico* del inmanentismo contemporáneo. Sin que resulte posible establecer con toda la precisión deseable en qué consistiría a su juicio lo anterior, lo cierto es que este Gaos del primer tramo de los años cuarenta desliza la posibilidad de que los hombres de lengua española sean capaces de elaborar, al menos para sí, una metafísica de "nuestra vida" capaz de contribuir decisivamente a la conformación de una cultura del futuro, si se me permite, menos monstruosa. Con estos impulsos, y aun sin dejar jamás de lado su distintiva prudencia argumental, Gaos se apropia a su modo y contribuye a robustecer un tópico clásico del hispanoamericanismo o latinoamericanismo, que no es otro que el que visualiza en la entidad histórica y cultural llamada Hispano o Latinoamérica una suerte de refugio de valores con resonancias trascendentes en un mundo que se ha ido desplazando hacia otros puertos, más o menos deleznables. Esta formulación gaosiana es en una

importante medida una apropiación expansiva de ideas de Ortega y Gasset, en particular del Ortega y Gasset del último capítulo de *España invertebrada* (1921) y del "Prólogo" a la segunda edición de esa obra (1922). Escuchemos a Gaos:

> Si la revelación de los pueblos es su historia, la del español parece revelarle inequívocamente como un pueblo tan vocado como a su misión y destino a un "más allá", que habría desviado su espíritu de solar, descuidándolo y abandonándolo materialmente, en querencia de "otra vida" ultraterrena y de un "nuevo mundo" terráqueo [...]; como un pueblo, pues, a cuya más vieja tradición ni siquiera a la más reciente ni en conjunto a la más robusta y propia respondería el inmanentismo. Pero justamente por ello pudiera tener el pensamiento hispanoamericano la originalidad y la plenitud de ser el extremo crítico del inmanentismo contemporáneo. Él pudiera ser el llamado a decidir al menos para sí, eventualmente para el pensamiento contemporáneo, sobre este inmanentismo. De haber de decidirlo en una filosofía, parece que habría de serlo en una expresa filosofía de sí mismo, en función de una filosofía de Hispanoamérica en general [...] Ahora bien, la filosofía insinuada sería una filosofía de la historia que parece habría de llegar hasta una metafísica de los "pueblos", que no las "razas", y de su "tiempo", el de cada uno: como el del romano imperial, el del español imperial ha pasado; como tras el del romano imperial vino el de los pueblos romano-germánicos, incluso el italiano, tras el del español imperial ha venido el de los hispanoamericanos, incluso el español; y como los pueblos romano-germánicos se formaron en la cultura grecorromana para crear la moderna, así los hispanoamericanos se habrían formado en la moderna y contemporánea para crear la futura. Una metafísica de "nuestra vida" donde el "nuestra"

> debe significar "nosotros, los hombres de lengua española de hoy", para significar "nosotros, los hombres en general". Sólo una metafísica semejante podría decidir de la posible vinculación de Hispanoamérica a una determinada trascendencia.[37]

"Extremo crítico del inmanentismo contemporáneo"; "una metafísica de nuestra vida"; "una determinada trascendencia": ¿qué habrán significado exactamente para Gaos estas deslumbrantes imágenes?; ¿cómo sería una metafísica de nuestra vida formulada en términos asistemáticos?; ¿se parecería a los desarrollos de Ortega y Gasset, de ese mismo Ortega y Gasset que pensaba que todo este afán, que toda esta búsqueda, eran, a fin de cuentas, demasiado "provincianos"?

A riesgo de sobreinterpretar el conjunto textual, resulta posible afirmar que este Gaos ve con honda preocupación el creciente predominio del inmanentismo irreligioso contemporáneo, al que de alguna manera juzga como inevitable e irreversible, pero al que quisiera a su vez ponerle frenos o diques de contención: decir *extremo crítico* parece querer decir *momento negativo* de una dialéctica compleja, cuya resolución no se vislumbra, ni siquiera en esta fase, como necesariamente conciliatoria. Tal parece ser la misión que Gaos le asigna al orbe cultural hispanoamericano en nuestro monstruoso mundo; es justamente en la tematización de esa conexión donde parece radicar su fervor hispanoamericanista de aquella etapa seminal. Es claro que algo de eso

[37] José Gaos, "El pensamiento hispanoamericano. Notas...", en *OC VI*, *op. cit.*, pp. 103-104 [1942-1943].

había en ciertas zonas de Ortega y Gasset, pero con énfasis y matices peculiares, y, por supuesto, sin ningún específico fervor de Hispanoamérica. Reténgase, antes de concluir este apartado, la siguiente reflexión gaosiana, esclarecedora de lo que venimos diciendo –con sus peros y sus giros y sus abrumadoras preguntas sin respuesta–, además de estremecedora en más de un sentido:

> ¿No habrá error, limitación superficial, en la concepción de "la vida a base de ella misma exclusivamente", del "a base exclusivamente de la humanidad, del ser hombre"? La vida, el hombre ¿no implicarán, o "complicarán", en su "esta", en su "más acá", en su "humanidad", un "otra", un "más allá", un *humus* donde arraigue y se sostenga y sustente la raíz sostén y sustento? La crítica coyuntura actual, la cuestión que es nuestra vida ¿no estribará justamente en que hayamos hecho la experiencia histórica de tal "inmanentismo" hasta el extremo en que se revela últimamente imposible? La misma filosofía oriunda y abogada de este "inmanentismo" no ha podido menos de acabar volviendo a la metafísica. Es cierto: a una metafísica doctrinalmente irreligiosa. Pero no menos cierto, que por ella se pasa al segundo estrato, más profundo y decisivo, del problema. El cristianismo es desde los comienzos de la Edad Media la raíz tradicional del Occidente moderno, europeo y americano. Es desarraigarse, descristianizarse, para el occidental, europeo y americano. Mas por otra parte es innovar hacer la historia o ser hombre. ¿Será la humana una naturaleza "condenada" a errar sucesivamente de un extremo a otro, sin que le sea dado ni siquiera en el punto medio de cada vaivén conciliar arraigo o tradición e innovación o historia en síntesis reiteradamente superiores de tesis y antítesis dialécticamente necesarias? Si el cristianismo pudo ser

> raíz, es porque es religión. ¿Será la religión etapa accidental de la historia humana, como implica en su último fondo la ley positivista de los tres estados, o capa esencial de la humana naturaleza, la capa básica, como la ha concebido la tradición general del pensamiento y siguen concibiéndola algunos dentro de la misma filosofía más actual. La religión, lo único verdaderamente radical y en consecuencia capaz de religar por la raíz o de radicar o de arraigar. Porque si esto último, el "inmanentismo" habrá sido, podrá seguir siendo doctrina y propósito, pero no será realidad: el hombre "complicará" alguna trascendencia. Y la metafísica irreligiosa será y podrá seguir siendo doctrina, pero no verdadera: la trascendencia "complicada" por el hombre será religiosa.[38]

En este complejo y sinuoso pasaje Gaos se interroga sobre las consecuencias del proceso de descristianización y llega a cuestionarse la experiencia histórica del inmanentismo en su versión extrema contemporánea –aquello que en términos weberianos llamaríamos el desencantamiento del mundo. Al mismo tiempo, parece reclamar una instancia de equilibrio, que requeriría ser precedida por un planteamiento honesto y profundo de la cuestión. La insinuación –que no es certidumbre: la cita está llena de matices, pliegues, quiebres...– acerca de la perenne necesidad de lo religioso, de lo encantado, es a mi modo de ver crucial para comprender adecuadamente el sentido de las fervorosas y deslumbrantes proposiciones hispanoamericanistas del Gaos de ese tiempo.

[38] *Ibid.*, pp. 49-50.

4. Fervor de Hispanoamérica (2). Un robustecimiento contenido

Además del primordial conjunto recién examinado, es preciso considerar dos conjuntos adicionales de escritos que, poco tiempo después, también abordan el tema "América", unas veces como tal, otras como telón de fondo o como derivación de reflexiones sobre la historia de la cultura española o mexicana. En orden cronológico, se trata de los siguientes:

–El singular par que representan los estudios "La decadencia" –escrito para ser leído por radio en la Feria del Libro de 1946– y "El *Quijote* y el tema de su tiempo" –conferencia impartida el 24 de octubre de 1947 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional–. Desde el punto de vista del presente estudio, "La decadencia" es, aun cuando no se refiere explícitamente a "América", una de las aportaciones gaosianas más importantes.[39]

–Importantes pasajes de los dos pequeños tomos intitulados *En torno a la filosofía mexicana*, aparecidos inicialmente en la colección México y lo Mexicano, órgano del grupo filosófico Hiperión, ambos –colección y grupo– encabezados por Zea.[40]

[39] Ambos en José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos... OC IX*, México, UNAM, 1992. Pese a preceder cronológicamente a los demás textos del volumen, estos estudios prácticamente lo cierran.

[40] Ambos en José Gaos, *OC VIII*, México, UNAM, 1996. *En torno a la filosofía mexicana* tuvo por base la participación de Gaos en un ciclo de conferencias llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional a comienzos de 1952, en el marco de las actividades del grupo Hiperión. El texto fue publicado en dos pequeños volúmenes

Las dos series siguen integrando la misma etapa del itinerario filosófico gaosiano, según el prisma propuesto por Salmerón. Se trata pues, lo sabemos, de un Gaos todavía "prisionero" de Ortega, Heidegger y Dilthey, y que apenas estaría empezando a adentrarse en la ideación y la elaboración de su filosofía personal. Se trata, por lo mismo, de un Gaos que sigue dedicando parte importante de su labor a cuestiones relacionadas con la cultura hispanoamericana, permaneciendo en general dentro de los parámetros establecidos en el conjunto analizado en el apartado precedente; digo *en general*, porque cabe identificar, como enseguida veremos, una serie de matices, los cuales en un sentido profundizan y en otro frenan algunos de los elementos puntualizados al examinar la serie liminar.

En "La decadencia", Gaos abre fuego contra la experiencia dominante de modernidad, me atrevería a decir que lo hace en términos casi frankfurtianos, no sin dejar de insistir sobre el hecho de que en ciertas zonas de Ortega y Gasset ya había elementos orientados en tal dirección. El núcleo del argumento pone de relieve que las estimaciones que distinguen a la modernidad, a esa modernidad que España y, cabe agregar, el entero orbe hispanoamericano siguen sin poseer y siguen no obstante anhelando, se encuentran en un estado de grave crisis. Entre las características definitorias de

---

por Porrúa, en el marco de la colección México y lo Mexicano, dirigida por Leopoldo Zea (números 7 y 11 de la colección; 1952 y 1953, respectivamente). El primer volumen está dedicado a Samuel Ramos; el segundo, al grupo Hiperión. Vale la pena consignar que múltiples pasajes de *En torno...* se corresponden con el apartado octavo de las *Confesiones profesionales*, leídas por Gaos, como ya sabemos, en la misma época.

esa modernidad se cuenta el para Gaos tan cuestionable creciente inmanentismo irreligioso, el cual significa, entre otras cosas pero medularmente, la renuencia a interrogarse –y a intentar responderse– cuestiones concernientes a la crucial dimensión de lo trascendente. Gaos pone de relieve que si la estimación unilateralmente positiva de la modernidad *tal como es* en ese momento se resquebraja, no sólo cambia el presente, sino además el futuro y también, historicistamente, el pasado o, mejor dicho, los pasados –recordemos, una vez más, que estamos en 1946: reciente el derrumbe alemán, fresca la herida de la catástrofe atómica, incierto tal vez como nunca antes el porvenir de la convivencia humana a escala planetaria. Para poner en pocas palabras el silogismo gaosiano, podemos decir: si la modernidad prevaleciente deja de representar aproblemáticamente el horizonte de lo deseable, la historia de España y del orbe hispanoamericano en su conjunto puede –en rigor, debe– dejar de ser leída en clave de decadencia y, consecuentemente, el futuro dejar de concebirse como el afanoso proyecto de dejar atrás ese pasado decadente. Y todo ello puede hacerse, según este Gaos, no tanto o no exclusivamente desde un aferrarse a las vías seguidas por España a lo largo de su más o menos frustránea historia moderna –en particular, de la época que se abre con la Reforma protestante en el norte europeo y que deriva en el singular Barroco histórico ibero–, sino con base en un decidido adentrarse en los enigmáticos meandros de un porvenir posible de ser configurado justamente en virtud de la eventualmente irrenunciable necesidad de trascendencia que distinguiría no sólo a quienes integran este específico orbe cultural, sino a la entera especie humana:

La decadencia de España dejará de parecer una decadencia –no; España no habría decaído, si cambiasen las estimaciones en función de las cuales se estimó y la estimaron decadente. Y parece que estemos en trance de semejante cambio [...] Las estimaciones en función de las cuales se estimó España y la estimaron decadente fueron, en suma, las que definen la "modernidad" y su distintivo, privativo "inmanentismo" o exclusivo contentarse con lo inmanente o lo que está más acá del límite más allá del cual está lo trascendente, la otra vida, el otro mundo. Pero estas estimaciones se encuentran ellas mismas en decadencia. ¿También la del poderío político y la de aquellos en que se funda? ¿No acaba de sucumbir Alemania por afán del uno y abuso de los otros? ¿No exhibe Rusia el mismo afán, con proclividad peligrosa hacia los mismos abusos? ¿No se aferra Inglaterra al suyo declinante? ¿No pugna Francia por recobrar lo que sea del suyo perdido? ¿Y no se han sentado los Estados Unidos a las mesas de los Consejos del mundo con más apetito de jóvenes comensales que prudencia de varón maduro? [...] La estimación de la técnica ha venido entrando en una crisis creciente, y crecientemente declarada, justo con el crecimiento de sus éxitos [...] Supongamos decaídas, modificadas, las estimaciones de la modernidad. España dejará de parecer decadente. Un nativo e inalienable genio la habría hecho –aguardar. A la luz de un cambio histórico como el que se insinúa, su *decadencia* puede llegar a parecer *disidencia,* disidencia las estimaciones de la modernidad; puede llegar a parecer una más de las aportaciones, gestadas por los pueblos en silencio mientras dan el tono los que callarán a su vez, a la historia humana. Las últimas gestas del pueblo español tienen un aire que se deja ver a tal luz [...] En todo caso, *el cooperar al cambio de las estimaciones de la modernidad puede ser cooperar a levantar a España de su decadencia, no sólo en el futuro, ni en*

la apariencia del pasado, sino hasta en la realidad de éste. "Puede", a saber, si se hace en la dirección debida.[41]

Hipótesis de lectura: en este ensayo sobre "La decadencia" –cuyas páginas proponen una revisión completa y profunda de la imagen de la historia occidental, en un sentido específico que es crítico de la modernidad a la vez que revalorizador de la tradición cultural hispanoamericana, y que es ambas cosas no desde alguna clase de tradicionalismo cerrado, sino desde una forma altamente elaborada de ejercicio de la creatividad intelectual y de apertura al porvenir–, está, a mi juicio, el punto culminante del fervor hispanoamericanista gaosiano. Pregunta: si el Gaos de "La decadencia" estuviese en lo cierto, ¿qué hemos de hacer con el pensamiento hispanoamericano contemporáneo, justamente caracterizado por "el mismo" Gaos como un intento obstinado de superar la ahora supuestamente *falsa* decadencia? Porque, de seguir hasta las últimas consecuencias la línea de interpretación perfilada en dicho texto, tenemos que, si los tradicionalistas habrían estado y seguirían estando equivocados por aferrarse a un pasado que, al menos en una importante medida, no ha dejado demasiados aspectos recuperables, los europeizadores habrían estado y seguirían estando equivocados por errar en su valoración unilateral de la versión predominante de modernidad y por ver en la historia hispanoamericana carencia pura. Luego entonces, ¿*tabula rasa*? Veremos más adelante que estas preguntas no son gratuitas; de alguna manera ellas se cuentan entre las

[41] José Gaos, "La decadencia", en *OC IX*, *op. cit.*, pp. 479-480.

inquietudes características de Zea y, también, de Richard Morse y otros autores más contemporáneos que se han adentrado en los debates sobre, por ejemplo, la significación cultural y la política de la neoescolástica y del barroco.[42]

El texto sobre "El *Quijote...*" retoma y desarrolla, complementándola, la interpretación habitual de la clásica obra de Cervantes como "invectiva contra los libros de caballería".[43] Lo hace, por cierto, en un sentido bien concreto que además ilustra y complementa el mensaje que desprendimos de "La decadencia". El razonamiento sigue aproximadamente esta dirección: los libros de caballería son libros de locuras, libros de sinrazón; el tema del *Quijote* es, como sucede con otras obras capitales de la literatura moderna, la relación entre la realidad y la razón; si el *Quijote* es una invectiva contra los libros de caballería es porque es una invectiva contra la sinrazón. Hay una analogía profunda entre la vida de Cervantes y las andanzas del caballero de la Mancha, concretamente en lo que respecta a la *des*ilusión; hay una analogía más amplia, y a la vez más profunda, entre las *des*ilusiones quijotesca y cervantina y el destino de la España del siglo XVI, también *des*ilusionada, reñida con

[42] Para un panorama condensado de algunos de los aportes y debates recientes sobre el Barroco en este sentido, véase Andrés Kozel, "Barroco americano y crítica de la modernidad burguesa", *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos 2007*, vol. 2, México, FFyL-UNAM, 2008.

[43] No es éste el único texto que Gaos dedicó al *Quijote*. El lector interesado en esta faceta ha de consultar Fernando Salmerón, "Los estudios cervantinos de José Gaos", en *Escritos sobre José Gaos*, *op. cit.*, estudio que Salmerón pronunciara en ocasión de su ingreso como miembro de número a la Academia Mexicana de la Lengua.

la vida moderna, una vida que se rige crecientemente por la razón que se ajusta a la realidad. La locura de don Quijote, que lo lleva una y otra vez a darse de bruces con la terca e implacable realidad, es así interpretada como metáfora global de la *des*ilusión de Cervantes y, más lejos, de la frustránea situación de España en el océano de la modernidad. En decisivo pasaje con resonancias pascalianas, sostiene Gaos:

> La cuestión es si entre el tema de la razón y la realidad entrañado en la imagen del loco que como caballero se echa a andar por el camino, y el tema de la razón y la realidad como tema de los tiempos modernos, hay sólo una casual coincidencia o una relación esencial. La imagen del loco que como caballero se echa a andar por el camino, encarnaba la decepción de Cervantes, la decadencia de España. Ésta era, pues, lo que entrañaba el tema de la razón y la realidad. Razón de Descartes, de Francia, de Hobbes, de Inglaterra, de la modernidad, definir la realidad, en oposición a la definición medieval, de la materia informada por las formas ideales, estamentales, jerárquicas, como la materia, puramente extensa o no, pero matemáticamente dominable, hasta el extremo de lo humano mismo, físico y psíquico, médico y moral, individual y social, directa o indirectamente dominable por el mismo método; definición que le dio en efecto a la modernidad la dominación. Locura de España, salir como caballero medieval al encuentro de la realidad moderna. La razón y la realidad que a España le interesaba definir recíprocamente eran otras: no la razón de la técnica dominación de la realidad material e inmanente, ni ésta, sino la razón teológica y mística de la salvación eterna y esta realidad espiritual y trascendente; la razón de las razones del corazón que la razón no conoce, en que el genio previó y predijo al espíritu de la geometría su limitación y superación por

el espíritu de *finesse* –¿y a España su resurrección, en el seno del Nuevo Mundo Hispánico...?[44]

El hilo conector entre este estudio cervantino y el ensayo sobre "La decadencia" es aún más robusto cuando Gaos alude a la idea de Ortega y Gasset según la cual el tiempo del *Quijote* –la modernidad–, un tiempo que se ha prolongado más o menos hasta el presente de la enunciación del estudio, pareciera estar al borde de la extinción: en este Gaos, la locura de España, razón de su frustránea deriva, parece ser una disidente apreciable locura...

Entre los varios textos que Gaos dedicó a la historia, a la situación y a las perspectivas de la filosofía mexicana, hay unos cuya consideración interesa especialmente aquí, dado que se formulan en sus páginas señalamientos que el propio autor hace extensivos a los demás países hispanoamericanos y que suponen avances y frenos respecto de sus planteamientos previos. Dentro de tal subconjunto destaca, como anticipé hace un momento, el que lleva por título *En torno a la filosofía mexicana*, cuyo propósito no fue otro que el de apoyar y estimular –no sin lucidez crítica ni sin desgarramientos identificables por lectores atentos– las actividades del grupo Hiperión, encabezado por Zea.

Hay que decir primeramente que, en términos generales, los señalamientos allí vertidos desarrollan los aspectos principales de la formulación delineada en el conjunto seminal, sin verificarse alteraciones sustantivas. Gaos vuelve a desplegar

[44] José Gaos, "El *Quijote* y el tema de su tiempo", en *OC IX*, *op. cit.*, p. 473.

su imagen diltheyana de la filosofía (amplia, generosa); de ahí que su propuesta se contraponga con toda claridad a las posiciones de aquellos que niegan la existencia de filosofía en México e Hispanoamérica, negando también, en consecuencia, la posibilidad de trazar una historia de esa filosofía.

En primera instancia, el argumento gaosiano se sostiene sobre premisas característicamente relativistas: ni siquiera los más reconocidos de los filósofos europeos son tan sistemáticos, tan metódicos y tan originales como se les exige a los filósofos –o, más ampliamente, a los pensadores– mexicanos e hispanoamericanos. Nótese, sin embargo, que con este empleo del *tu quoque Europa* ya no estamos en el nivel de la *inversión* de la valoración tradicional, sino que nos hallamos, más bien, en una búsqueda de *equiparación*.

En segunda instancia, el argumento insiste sobre el motivo, ya conocido por nosotros, de que la filosofía mexicana y el pensamiento hispanoamericano en general se distinguirían por su carácter asistemático, ametódico y acientífico, así como por el politicismo y el pedagogismo de sus exponentes. La problematicidad del vínculo entre el orbe cultural hispanoamericano y la experiencia de la modernidad aparece fugazmente retomada, aunque con notables signos de autocontención en lo que respecta a la crítica de la experiencia moderna: evidentemente, este Gaos no quiere verse entremezclado en las filas de ninguna clase de antimodernismo reaccionario; en una nota al pie, escribe:

> De los variados alcances de este género de problemas pueden servir como ejemplo muy pertinente aquí los problemas que suscita la conferencia de Jorge Portilla, "La crisis de la con-

ciencia norteamericana", publicada en *Cuadernos Americanos*, México, 1952, 4. Uno de subido interés en la actualidad sería el de discernir con la mayor finura, en las críticas hechas a los Estados Unidos, entre las que éstos *merecerían* por *no ser* plenamente fieles a los ideales del mundo moderno de que se proclaman campeones y las que *no merecerían* por ser realización, en ciertos aspectos máxima hasta ahora, de ese mismo mundo. De no discernir así, se corre el peligro de dar armas, o por lo menos gusto, a los enemigos del mundo moderno por amor a mundos anteriores, pero no a los amigos del mundo moderno, o a sus enemigos por amor de mundos futuros.[45]

En tercera instancia, Gaos apela ahora a premisas que ponen abiertamente en cuestión el fenómeno del imperialismo cultural, y en esto advierto un *énfasis nuevo* con respecto a sus aportaciones de la década anterior: la ignorancia y el menosprecio de la cultura americana por parte de la cultura europea tiene por causa principal la dependencia política, ya perimida, y cultural, en vías de ser superada, entre otras cosas por la vía del esfuerzo liberador de los propios trabajos de aquello que Gaos constata, a la vez que proyecta, que es y debiera ser una genuina filosofía de la cultura hispanoamericana. Estamos seguramente ante una disposición idealista-culturalista, sin embargo, no está de más recordar que la concepción gaosiana acerca de las relaciones entre cultura y poder allí planteada dista enormemente de ser simple o esquemática; con penetración singular da cuenta de sus diversas, complejas y a veces desconcertantes

[45] José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, en *OC VIII*, *op. cit.*, p. 354n [1952-1953].

aristas. Piensa este Gaos que el fin de la guerra no ha traído el fin del imperialismo; empero, entrevé su ocaso en el horizonte –matiz de un talante relativamente optimista, presto a desaparecer de sus formulaciones–.

En conclusión, para el Gaos de principios de los años cincuenta hay *de hecho* una historia de la filosofía y de las ideas en México que, una vez más historicistamente, será tanto más real y rica cuanto más rica, lograda y a su vez historizada sea su historia. Su argumento en este sentido no sólo va desarrollándose a la par de los escritos elaborados por Zea en ese mismo tiempo, sino que parece estar prefigurando el vigoroso dispositivo que, década y media después, el mismo Zea desplegaría en su polémica con Salazar Bondy. No olvidemos que aproximadamente de este mismo periodo es la célebre "Carta abierta" que Gaos dirigiera a Zea, instándolo a desarrollar la interpretación filosófico-histórica adelantada en la "Introducción" de su obra de 1949, titulada *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del romanticismo al positivismo.* Vale la pena consignar de paso que no contamos con indicios para sostener que Gaos compartiera, al menos en alguna medida, el entusiasmo del Zea de los años cincuenta por la obra de Arnold Toynbee; obviamente, cabe preguntarse por el significado del *no registro* por Gaos de la obra del sabio británico.[46]

Haciendo un paréntesis: la lectura de las *Confesiones profesionales* de Gaos corresponde también a este momento.

[46] Arnold Toynbee ni siquiera figura entre los autores que integran la bibliografía de la *Historia de nuestra idea del mundo* gaosiana. Sobre la profunda deuda intelectual de Zea con Toynbee, véase *infra*, capítulo III.

De ellas cabe destacar tres elementos: el primero, el modo en que Gaos se refiere, en la consabida clave diltheyana, a la discusión que entabla en relación con la índole del pensamiento hispanoamericano, –una vez más, parece que estamos más ante una empresa de *equiparación* que ante el antiguo intento de *invertir* la jerarquía; el segundo, la compleja concepción gaosiana de las relaciones entre filosofía, metafísica y religión, tema sobre el que volveré más adelante (también en la apostilla 4); y, el tercero, un conato de cuestionamiento al carácter predominantemente asistemático y ametódico del pensamiento hispanoamericano, conato que en alguna medida contradice razonamientos desplegados anteriormente y que volvemos a encontrar en un aforismo llamativo y singular. Con ambas expresiones vale la pena tomar contacto directo, en la medida en que parecen preanunciar el postrer giro gaosiano:

> Hace mucho que llegué a pensar que quizá una de las causas, y de las más importantes, de que no hayan llegado a "acabar" un sistema aquellos pensadores españoles, y aun de nuestra lengua, que más parece estaban destinados a ello, sea la universal curiosidad que no les deja hacer cosa que ir pasando de unas a otras y reaccionando, así, sólo pasajera, aislada y muchas veces superficial o "inicialmente" a cada una: ¿que no será el concepto de la esencia misma de Ortega concepto del "espectador", del curioso espectador de todos los espectáculos, que no puede más que dar brillante idea de cada uno porque ya está haciéndole mirar de reojo el siguiente? Como quizá le pasó lo mismo a aquel Ortega del siglo XVIII que fue Feijoo, el del *Teatro crítico universal* [...] Más de una vez he debido confesarme a mí mismo lo que ya no podía negarme, de tan clara

conciencia de ello como había llegado a tener: es muchísimo menos trabajoso leer durante todo un día que pensar durante sólo media hora [...] Es que forma alguna de ascetismo no les va a ciertos temperamentos, y la limitación de la lectura puede muy bien ser práctica de un ascetismo intelectual, y muy mortificante precisamente para ciertos temperamentos intelectualmente voluptuosos de raíz.[47]

En el asistematismo y sobre todo en el ametodismo hay pereza.[48]

Es interesante reparar en el "más de una vez he debido confesarme a mí mismo lo que ya no podía negarme", por lo que contiene de alusión a una suerte de proceso de sinceramiento progresivo; cabe preguntarse si fue dicho proceso el que acabó por conducir a Gaos a la formulación del contundente aforismo *y, también, derivadamente*, a tomar distancia, en silencio, de la sentencia diltheyana conocida por nosotros.

Ya fuera del paréntesis, y antes de abandonar el subcorpus mexicanista, cabe llamar la atención sobre dos cuestio-

[47] José Gaos, *Confesiones...*, *op. cit.*, pp. 110-111. Gaos leyó las *Confesiones...* en un ciclo de conferencias que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM durante el invierno de 1953, las cuales fueron publicadas como libro en 1958.

[48] *Ibid.* p. 203. Hasta la aparición de este tomo, la *Aforística* gaosiana se dividía en publicada y no publicada. La primera correspondía a cuatro pequeños opúsculos aparecidos entre 1957 y 1962, los cuales reunían 181 aforismos. La segunda fue compilada pacientemente por Vera Yamuni; consiste en 519 dichos, cada uno con su fecha respectiva. El aforismo citado está fechado el 20 de enero de 1958, y corresponde al segundo grupo.

nes adicionales situadas en niveles distintos. Una, hay en *En torno a la filosofía mexicana* una serie de penetrantes anotaciones acerca de lo que el mismo Gaos denomina la *aporía del historicismo*: de un lado, y como historicista consecuente, afirma que no hay esencias de las cosas históricas y que para hablar de las cosas históricas necesitamos del lenguaje de la historia. De otro lado, como historicista lúcido y autocrítico, admite que no es posible un lenguaje absolutamente despojado de sustantivos, esto es, de ciertas definiciones *esenciales*, incluyendo la de la unidad del objeto a ser historiado; según esto, historicismo y existencialismo tropiezan siempre, de manera inevitable, con límites esencialistas. Se trata de pasajes muy recuperables para quienes están interesados en bosquejar una suerte de *relativismo bien temperado*.[49] Dos, el hecho de que en esta misma obra aparece una de las escasas, sino la única, y por eso mismo inesperada, apertura de Gaos a la cuestión de la existencia o no de filosofía americana en la edad anterior a la Conquista. En cierto pasaje, Gaos plantea este tremendo interrogante, para sostener enseguida que su respuesta depende ni más ni menos del sentido que se le otorgue al término filosofía. En nota al pie, alude a Samuel Ramos y a Gregorio López y López, citando, en particular, un ensayo firmado por el

[49] Todo este problema es magistralmente abordado por Gaos en los parágrafos 24 a 27 de *En torno a la filosofía mexicana*, en *OC VIII*, *op. cit.*, pp. 338 ss. La expresión "relativismo bien temperado" alude, proponiendo en parte un juego especular, a la la imagen del "humanismo bien temperado" introducida por Tzvetan Todorov en la última parte de su *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo Veintiuno, 2000 [1989].

segundo con el título "En pos de una filosofía zapoteca".[50] Quizá, esta interesada referencia permita imaginar al Gaos del primer tramo de los años cincuenta como situado *en los umbrales* de un *salto relativista radical* que, de haberse producido, lo habría conducido por senderos sensiblemente distintos a los que seguiría desde y a partir de los años de transición que le permitieron *liberarse* de la *prisión* conformada por Heidegger, Ortega y Dilthey.

Resumamos: no hay en los textos mexicanistas comentados modificaciones sustantivas con respecto a la serie liminar. Hay matices, más o menos ligeros, más o menos significativos; hay un desarrollo de la formulación perfilada una década atrás, probablemente un robustecimiento, al menos en lo que respecta a ciertas facetas, entre las que destaca la enunciación, en tono casi de denuncia, del fenóme-

[50] Gaos trata estas cuestiones en el parágrafo 18 de *En torno...*, *OC VIII*, *op. cit.*, pp. 322ss., en particular, p. 323103n. La referencia completa del texto que ha llamado su atención es la siguiente: Gregorio López y López, "En pos de una filosofía zapoteca", en *Filosofía y Letras*, 27, México, UNAM, 1947. Poco después, en sus *Confesiones profesionales*, *op. cit.*, parágrafo 4, Gaos reconocería no saber "realmente una palabra" acerca de la filosofía del Extremo Oriente; admitiría, incluso, no haberse sentido atraído jamás por ella, ni siquiera como para tener la veleidad de "enterarse"; simplemente afirmaría tener noticia de que a esa filosofía, o le falta el carácter racional, lógico, científico, de la europea, o lo tiene en un grado muy inferior a aquel en que la europea lo tiene; seguida y honestamente, confesaría que tal carácter racional, lógico, científico, representa un papel muy importante en su relación personal con la Filosofía. Con las reservas del caso, cabe pensar que por entonces sus opiniones acerca de los rasgos de las posibles filosofías americanas anteriores a la Conquista irían en la misma dirección.

no imperialista y, ligado a él, del hecho de la dependencia cultural. Pero se trata, como vimos, de un robustecimiento autocontenido. No sólo hay contención de un eventual desbarrancarse por la pendiente de un antimodernismo reaccionario, la hay también en la reelaboración del empleo de la distinción diltheyana en un sentido más igualador que inversor y, en muy estrecha relación con esto, en la desaparición de las nociones de *alternancia* y de correspondencia entre el "pensamiento" y el irreligioso inmanentismo; la hay, finalmente, en la ausencia de las antiguas resplandecientes imágenes de la resonancia trascendentalista, del extremo crítico del inmanentismo irreligioso contemporáneo y de la eventual metafísica de nuestra vida, todas ellas asociadas a la entidad histórico-cultural de Hispanoamérica.

Inevitablemente, este último balance posee una coloración paradojal: por una parte, este Gaos del primer tramo de los años cincuenta parece pues un Gaos en pleno fervor hispanoamericanista, un Gaos muy próximo, en varios sentidos, al Ortega historicista y relativista de *Las Atlántidas*, sólo que con su historicismo y su relativismo especificados en un fervor de Hispanoamérica –es, desde luego, un tema debatible si el latinoamericanismo debe disponerse o no a dar algún tipo de salto relativista radical, de qué manera debe hacerlo y con cuáles propósitos–; por otra parte, este mismo Gaos es el mismo que parece disponerse a *liberarse* de la mentada prisión filosófica en la que se hallaba eventualmente cautivo, dejando de lado una serie de supuestos fundamentales, y posibilitando la difuminación de ese fervor que parecía haber llegado a un punto culminante –bien distinto al giro que efectivamente tuvo lugar–. ¿Era en ver-

dad una *prisión* esa prisión en Heidegger, Ortega y Dilthey? Así parece haberlo experimentado, al menos en determinado momento crucial, el propio Gaos. ¿Por qué? Tal es, ciertamente, una cuestión mucho más difícil de responder.

5. Inflexión y enigma

Para intentar dar una idea del modo en que los temas hispanoamericanos aparecen en la obra de Gaos durante el tramo final de su pensamiento, propongo examinar con atención tres conjuntos de aportaciones:

–Ciertas zonas de los textos elaborados por Gaos en ocasión de la muerte de su maestro Ortega y Gasset;[51]

–Ocasionales declaraciones suyas en relación con varios de los temas que venimos examinando, recopiladas en sus *Aforística*;[52]

–Zonas de su extensa *Historia de nuestra idea del mundo*;[53]

Al menos hasta mediados de los años cincuenta, Gaos no dudó jamás en presentarse a sí mismo como discípulo de Ortega y Gasset. En ocasión de la muerte de Ortega, dio a conocer algunas contribuciones que se ubican en un lugar

[51] En particular, "Salvación de Ortega" y "Los dos Ortegas", en José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset...*, en *OC IX*, *op. cit.*

[52] José Gaos, *Confesiones...*, en *OC XVII*, *op. cit.*

[53] José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *OC XIV*, México, UNAM, 1994. Esta obra recoge el contenido de dos cursos impartidos por Gaos en El Colegio de México entre 1966 y 1967. Fue publicada conjuntamente por el FCE y El Colegio de México en 1973, poco después de la muerte de Gaos, y luego se reprodujo en *OC XIV*.

intermedio entre el homenaje, el estudio erudito y el ajuste de cuentas. Aquí interesa destacar que, en esa serie textual, Gaos vuelve a *salvar* a Ortega con base en la ya enunciada distinción diltheyana entre filosofías predominantemente sistemáticas y filosofías más bien asistemáticas o literarias. "Salvación de Ortega" –en parte precisado por "Los dos Ortegas"– retoma un tema crucial que Gaos ya había planteado en 1935; en pocas palabras, y como ya vimos, se trata de que para Gaos, Ortega quedaría ubicado, más bien a su pesar, entre los mayores representantes de la segunda modalidad del filosofar. La mentada salvación de Ortega, tanto ante sí como ante Gaos y ante la posteridad, pasaría justamente por reconocer ese rasgo de asistematicidad estetizante en su condición de "potencialidad" y no de "carencia"; según Gaos, Ortega debió haber optado por cultivar tranquilamente esa faceta *natural* suya sin preocuparse por alcanzar metas *adventicias*, entiéndase sistemáticas. Atención: Gaos *salva* a Ortega, pero Ortega ya no es, como lo era una larga década atrás, la culminación del "pensamiento", sino alguien que no pudo o no supo ser auténtico (puede resultar oportuno para el lector revisar ahora la apostilla 3, dedicada a resumir los términos de la polémica que Gaos sostuvo en 1950-1951 con Eduardo Nicol, la cual estuvo centrada en buena medida en la valoración del historicismo y, señaladamente, de la filosofía orteguiana; no debe olvidarse, empero, que dicha polémica tuvo lugar *antes* del viraje).

Justamente, lo que debemos poner de relieve aquí es que, más o menos en el momento que acaba de (re)escribir lo recién indicado, Gaos comienza a transitar un camino que lo llevaría muy lejos del ideal perfilado por él mismo en rela-

ción con Ortega. Hecho aparte el ideal asistemático-estetizante, Gaos se consagra ahora a elaborar una filosofía con innegables pretensiones de sistematicidad. Esta operación involucra el abandono –silencioso, por cierto– de la hasta entonces fecunda recuperación de la distinción de raigambre diltheyana conocida por nosotros y, sobre todo, de la noción de la alternancia y de la imagen de que el "Pensamiento" es la modalidad de expresión más adecuada a nuestra época; involucra también, derivadamente, el abandono –también silencioso– de la perspectiva de aspirar a ser un *pensador hispanoamericano* en los términos en los cuales él mismo había contribuido a delinear esa figura: evidentemente, el Gaos postrero no desea ser un pensador asistemático; espera ser un filósofo, y ahora el significado de esa palabra parece restringirse para él a lo sistemático. La coloración paradojal a la que hice referencia más arriba reaparece aquí, intensamente.

Las alusiones a temas hispanoamericanos en la *Aforística* gaosiana son, como anticipé, escasas. Ellas permiten apreciar, sin embargo, algunas orientaciones importantes de su pensamiento en ese tiempo. Una de ellas, no precisamente hispanoamericanista sino más bien indicativa de su opción final por lo sistemático, la consideramos hace un momento. Otro conjunto de disposiciones visible en sus aforismos tiene que ver con su imagen de Estados Unidos, con sus puntos de vista sobre el imperialismo, con sus ideas acerca de las dos Américas. El Gaos de este tiempo no es exactamente antiestadounidense, pero visualiza con claridad y lucidez el fenómeno imperialista. Otra serie importante se refiere a su distancia crítica frente al orbe comunista, en la cual se incluye un juicio de cierto interés acerca de Fidel

Castro y la Revolución cubana, revelador de un Gaos cercano a un genérico progresismo latinoamericano pero alejado de cualquier tipo de identificación con el comunismo marxista: Cuba no tiene entre sus efectos el de *re*ilusionar a Gaos. Finalmente, hay allí un racimo de declaraciones expresivas de una visión específica de la historia de España y una vigorosa crítica a su situación en el momento; vale la pena oírlo sin paráfrasis:

> El cónsul de España en Puerto Rico: "Hay una España eterna que nos une a todos los españoles". Yo: "Si por esa España eterna entiende Usted la Católica, yo soy irreligioso; la monárquica, yo soy republicano; la dictatorial, yo soy liberal; la imperial, yo pienso que España es el último país hispanoamericano que queda por independizar de esa España católica, monárquica, dictatorial e imperial. Ya ve Usted cómo ella no es lo que nos une, sino lo que nos divide. Si por la España eterna entiende Usted una idiosincrasia nacional, diré a Usted que los españoles tenemos una porción de características de las que quisiera librarme, del vociferar, el gesticular, el ser jactanciosos, fanáticos, intolerantes... No se asuste usted de la palabra que yo mismo no me asusto: yo soy un renegado de la patria de origen que debí a un accidente de la naturaleza y un entusiasta de la patria de destino que debo a un destino aceptado por mi libre voluntad dirigida por la razón.[54]

En términos generales, la consideración de la *Aforística* gaosiana es de enorme interés para un estudio integral y profundo de su obra filosófica, constituyendo un com-

[54] José Gaos, *Confesiones...*, en *OC XVII*, *op. cit.*, pp. 246-247. El aforismo lleva como fecha el 6 de febrero de 1962.

plemento indispensable no sólo de las *Confesiones profesionales*, sino además de la propuesta filosófica vertida tanto en *De la Filosofía* como en *Del hombre*. Por obvias razones de espacio y de recorte temático, no se estudian aquí estas últimas obras. Simplemente cabe indicar que en ellas no ha desaparecido la característica inquietud moral gaosiana; por el contrario, uno de los objetivos principales de la propuesta allí vertida es justamente perfilar una ética eudemonista renovada. Sin embargo, se trata de elaboraciones decidida y deliberadamente sistemáticas –la recuperación de lo asistemático, propia de la fase del fervor, se ha esfumado, así como su sentido–. Cabe indicar también que en sus páginas no despunta la antigua y sugestiva conexión entrevista entre cierta constelación de valores apreciables y la entidad histórico-cultural Hispanoamérica. Por lo anterior, es decir, por vía negativa, estas obras son, aunque no se glosen ni se analicen aquí, fundamentales en lo que concierne a nuestra argumentación.

El tema central de la *Historia de nuestra idea del mundo* no es otro que el clásico asunto de la sustitución de la idea medieval del mundo, centralmente religiosa, a la contemporánea y nuestra, pasando por la moderna. La pregunta-eje de la obra es la siguiente: ¿cómo pudo convertirse el hombre, de la criatura religiosa que milenariamente ha sido, en la criatura irreligiosa que es en nuestros días? Paralelamente, ¿cómo pudo transformarse la filosofía, de ese saber sobre cuestiones metafísicas, pretendidamente racional y científico aunque a fin de cuentas inviable y hasta infructuoso, en este saber de estatuto y porvenir puestos en cuestión, e indisolublemente ligado, al parecer, al desarrollo de la cien-

cia?; ¿irán a cambiar tanto la faz y la esencia de la filosofía en nuestro mundo que habría que abandonar el propio término filosofía?; ¿será nuestro mundo un mundo con cada vez menos filosofía, o netamente *sin* filosofía, por no necesitarla más? Como sabemos, estas preguntas estaban prefiguradas en 1942-1943, pero se resolvían de otro modo, sensiblemente menos escéptico: entonces había una mirada sobre el porvenir de talante optimista y había, también y sobre todo, una interrogación expresa acerca de la eventualmente perenne necesidad de trascendencia religiosa en el hombre, así como una serie de insinuaciones relativas a que el orbe hispanoamericano pudiera tener algo que aportar en ese sentido.

En *Historia de nuestra idea del mundo* las referencias a América y a Hispanoamérica son muy contadas. Para este Gaos es como si Hispanoamérica, más en particular, su pensamiento y su cultura, prácticamente no hubiesen participado en forma destacada ni destacable en la gestación y conformación de la idea contemporánea del mundo. Nos encontramos, una vez más, con el antiguo motivo del desajuste entre el orbe cultural hispanoamericano y la experiencia de la modernidad, pero trabajado ahora desde un ángulo determinado, que deja escaso margen para la esperanza. En efecto, este Gaos de 1966-1967 no deja de retomar el motivo según el cual a partir de determinado momento –pongamos mediados del siglo XVI– el pensamiento español –de lengua española– *deja de contar* en la historia de la idea moderna y contemporánea del mundo, y ello en virtud de haberse constituido entonces España en antagonista de las potencias protagónicas del mundo moderno. No habría en esto conse-

cuencia revalorizadora ni positiva alguna, no obstante que en la misma *Historia de nuestra idea del mundo* Gaos prolonga y en cierto modo profundiza su distancia crítica respecto del mundo contemporáneo.

Concretamente, los temas de América e Hispanoamérica se tratan en dicha obra en cinco sentidos distintos, interrelacionados entre sí, aunque, como he anticipado ya, sin demasiados puntos de contacto directo con las formulaciones más estimulantemente hispanoamericanistas del primer tramo de los años cuarenta y de la fase inmediatamente subsiguiente.

En primer lugar, América ocupa un lugar destacado en ella justo cuando Gaos busca poner de relieve la importancia que tuvieron, a partir de finales del siglo XV, los viajes hacia Occidente. Desde su punto de vista, estos viajes revolucionaron la idea de la Tierra en un sentido más amplio y profundo que los viajes fabulosos de *Simbad*, que el largo periplo de Marco Polo y que las expediciones de los portugueses. La aparición de América, al completar la imagen de la Tierra, contribuyó de manera decisiva a la disolución de la idea medieval del mundo y a la gestación de la moderna y contemporánea (resuenan aquí, una vez más, los señalamientos o'gormanianos). De manera decisiva, no exclusiva: junto a los viajes, y quizá más de manera más capital que éstos, sitúa Gaos el proceso de las reformas del cristianismo –el cual sin embargo no logró evitar la creciente pérdida de centralidad del propio cristianismo en lo que concierne a la idea contemporánea del mundo–; y, además, y muy fundamentalmente, el desarrollo de la ciencia moderna.

En segundo lugar, América ocupa un sitio importante en el desarrollo argumental gaosiano en la medida en que el encuentro con sus habitantes vino a plantear novedades ideológicamente decisivas acerca de la condición humana, de enorme repercusión para la idea contemporánea del mundo, especialmente porque de ellas derivan planteamientos como el de Francisco de Vitoria, fundador –antes que Grocio– del derecho internacional moderno.

En tercer lugar, América ocupa un lugar relevante toda vez que parece haber entre ella y la moderna utopía una suerte de consustancialidad, en ocasiones acompañada de una marcada insatisfacción crítica ante el estado de cosas imperante en aquel lugar donde las utopías son originalmente formuladas, en este caso, la Europa del Renacimiento y de los siglos posteriores. Tal como sucedía en sus formulaciones seminales, aunque ahora quizá en forma más tácita que expresa, Gaos piensa el vínculo entre América y la utopía sin circunscribirlo de manera exclusivamente a la América sajona; en Gaos toda América es, insisto, lugar de utopía, constituyendo este elemento un ingrediente significativo en las ideas modernas y contemporáneas del mundo. Sin embargo, es digno de notarse que la alusión al mito de la "raza cósmica" –que es la imagen empleada para referirse a la América hispana como lugar de utopía– es una única alusión de una única línea en una obra de ochocientas páginas...

En cuarto lugar, hay en la *Historia de nuestra idea del mundo* menciones, ciertamente escasas si se toma en cuenta la extensión del volumen, a algunos pensadores que escribieron en lengua española; entre ellos cabe mencionar, sin

pretensión de ofrecer un inventario completo, a Gómez Pereyra, a Juan de Valdés, al Padre las Casas, a Francisco de Vitoria, a Donoso Cortés, a Jaime Balmes, a Unamuno, a Vasconcelos... Salvo la referencia a Vitoria, cuyo poderoso sentido expliqué más arriba, las restantes son más bien incidentales, esto es, no forman parte del núcleo de la argumentación en sus niveles decisivos. Es más, en esta obra, Ortega y Gasset no ocupa en absoluto el lugar culminante en la historia de la filosofía en que había sido colocado por el Gaos de *ca.* 1940.

En quinto y último lugar, pero de ningún modo menos importante, está el tema de la historia del cristianismo, ya insinuado, pero que merece una consideración algo más detallada, al menos en tres direcciones principales. Una, la visualización del erasmismo, importante en España en especial debido a la presencia de Juan de Valdés, como antecedente de la(s) reforma(s) protestante(s), proceso éste de gran relevancia para comprender dimensiones centrales del desmantelamiento de la idea medieval y cristiana del mundo. Otra, la consideración del jesuitismo y la Contrarreforma católica como esfuerzo supremo de respuesta al desafío que supusieron las confesiones reformadas, no sólo para la unidad del cristianismo, sino además, y sobre todo, para la supervivencia de una sociedad humana eminentemente religiosa –nos topamos aquí, de nuevo, con la imagen de España como frustránea campeona de la cristiandad...–. Sin embargo, más allá de esto y como adelanté hace un instante, lo que más le interesa resaltar ahora a Gaos es que ambas vertientes del cristianismo, con sus múltiples variantes y matices, *fracasaron* en los dos sentidos mencionados: el

mundo moderno y contemporáneo es irreligioso, y lo es crecientemente. Otra más, y de enorme importancia por lo que diré enseguida, la referencia a la situación del cristianismo en el mundo estrictamente contemporáneo, donde destacan a su vez varios elementos cruciales. Por ejemplo, el reconocimiento de que, pese a que uno de los rasgos definitorios más importantes de la idea contemporánea del mundo es su irreligiosidad –en el doble sentido de "antirreligiosa" y de "no religiosa"–, la religión y su idea del mundo han conservado un lugar importante dentro de la historia global de esa idea, debiendo verse incluso la idea religiosa del mundo, en sus variantes católica y protestante, con sus múltiples matices, como la única capaz de hacer frente, con vigor y con fundamento, a la idea contemporánea del mundo; más bien, a la *ausencia* de dicha idea. Pero tal vez lo más interesante de esta zona del desarrollo argumental gaosiano es su mirada –¿será excesivo decir entusiasta?– sobre ciertas figuras y procesos ligados a la renovación de la fe cristiana en ciertos sentidos específicos. Destacan en este nivel sus consideraciones sobre el cristianismo democrático y liberal, encarnado en la obra del último Lamennais, sobre la "doctrina social católica", ligada al Concilio Vaticano II y a la figura de Juan XXIII, sobre la original reflexión del cardenal John Henry Newman, cuyos desarrollos juzga Gaos no demasiado divergentes a una de las figuras para él más centrales del pensamiento contemporáneo: Soren Kierkegaard. De lo que se trata en estos últimos dos casos es, en definitiva, de la fundamentación de la fe desde un punto de vista irracionalista; de una toma de partido por la fórmula de San Anselmo (creo para entender), en desmedro de la de

Santo Tomás (entiendo para creer). En el caso de Kierkegaard, además y entre otras cosas, destaca Gaos su idea de la fe entendida como riesgo; a su modo de ver, de aquella idea crucial viene a ser un largo comentario *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno. Es muy importante, por lo demás, el hecho de que Kierkegaard sea para el último Gaos, a la vez que uno de los mayores representantes de la "nueva sofísitica" antihegeliana –conjunto éste en el que incluye, por supuesto, a Marx y a Nietzsche–, un representante sumamente peculiar de la misma, en la medida en que su obra vendría a constituir una suerte de "réplica por anticipado" de los puntos de vista de los últimos.

No es posible detenernos más tiempo en estas profundas pero difíciles cuestiones, cuyo tratamiento adecuado exigiría mucho más espacio del que disponemos aquí (véase la apostilla 4). Cabe indicar apenas que resulta perfectamente admisible pensar en una lectura de la *Historia de nuestra idea del mundo* que ponga de relieve la enorme distancia crítica que separa a Gaos del mundo contemporáneo, en particular de toda valoración autocomplaciente o celebratoria de sus rasgos definitorios y característicos. Dicha distancia puede apreciarse con bastante claridad, aunque prestando atención a disposiciones que discurren más bien entre líneas, en la lección 13 de la segunda parte, titulada "Tecnocracia y cibernética", donde asoma una imagen anti-utópica del mundo en ciernes, una imagen casi huxleyana.[55] En una serie de pasajes que parecen contra-

[55] Véase Raymond Trousson, *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, 1995 [1979], cap. VI, esp.

puntear con los desarrollos del último Heidegger, la índole fáustica del hombre moderno es vista por Gaos como una *vía de escape* al conflicto ontológico-metafísico de afrontar individualmente, con la propia existencia, responsablemente, al *ser*, al Universo. No sin un dejo de escepticismo, sostiene Gaos que afrontar genuinamente ese conflicto, por alguna vía derivada de cierta clase de combinatoria entre las propuestas de Kierkegaard, Marx y/o Nietzsche, *no es* una posibilidad divisable dentro del horizonte histórico. De todo lo anterior vale la pena retener también la expresión "nueva sofística antihegeliana" por razones que quedarán claras posteriormente, en el capítulo que dedicaremos al pensamiento de Leopoldo Zea.

De manera que en la *Historia de nuestra idea del mundo* Gaos retoma el antiguo y clásico tema del desajuste entre el orbe cultural hispanoamericano y la experiencia de la modernidad; no recupera allí, sin embargo, las promesas que de dicho desacople pudieran eventualmente brotar. No

---

pp. 311 ss. Refiriéndose a las antiutopías del siglo XX, escribe este autor: "La mayoría de estas obras nacieron después de la primera guerra mundial, algunas después de la segunda: con eso está dicho hasta qué punto su pesimismo es tributario de las circunstancias históricas. El nacimiento de las grandes dictaduras modernas, la oposición de los grandes bloques políticos, la experiencia concentracionaria, la 'guerra fría', la superproducción anárquica, el dominio cada vez mayor por parte de una técnica deshumanizada, el 'arte' de embrutecer a las masas, todo ello, en batiburrillo, nutre la antiutopía, cuya esencia es el miedo, el escepticismo desengañado [...] Crisis de una civilización minada por la duda y a la que la utopía no puede ya tranquilizar; crisis de una filosofía que no cesa de liberarse del absurdo; crisis de un humanismo tradicional cuyo fracaso se ha proclamado."

hallamos en esta obra elementos que nos permitan avanzar en un más satisfactorio perfilamiento de la antigua imagen según la cual el pensamiento de lengua española podía constituirse en el *extremo crítico del inmanentismo contemporáneo*; tampoco hay ingredientes específicos orientados a una revalorización de la historia cultural hispanoamericana a partir de una alteración sustantiva de las estimaciones imperantes en relación con el mundo contemporáneo en crisis. Desde nuestro particular punto de vista, la ausencia de estos temas en una obra tan importante es algo que cabe lamentar.

El diagnóstico final de este ensayo destila una extraña combinación de impasibilidad y escepticismo. Si cabe pensar que este Gaos preserva todavía una *rara nostalgia* por algún tipo de trascendencia capaz de redimir al hombre contemporáneo de su deriva carente de sentido, es mucho más difícil documentar que en esta última etapa siga articulando esa disposición suya con alguna entidad histórico-cultural más o menos determinada, sea España, América, Hispanoamérica o alguna otra. Justamente, tal vez lo más importante de la *Historia de nuestra idea del mundo* en relación con el tema que nos ocupa es la *ausencia* de lo hispanoamericano en su segunda parte, precisamente la sección de la obra donde se despliega la distancia crítica de Gaos frente al mundo contemporáneo, a su inmanentismo irreligioso y antirreligioso, a su al parecer ineluctable derivación tecnocrático-cibernética predominantemente táctil, anticontemplativa y antihumanista. A pesar de que no deja de haber algunas menciones a Dilthey, y más allá de que en ciertos pasajes de importancia innegable Gaos revela cier-

ta simpatía con lo que podríamos denominar sensibilidad relativista, estamos ahora lejos, muy lejos, del Ortega y Gasset del segundo "Prólogo" a *España invertebrada* y de *Las Atlántidas*; de la antigua original apropiación de la distinción diltheyana y sus generosas consecuencias; de las connotaciones de un ensayo como "La decadencia"; del conato de interés en la filosofía zapoteca, y de la posibilidad de que una entidad como Hispanoamérica tuviera *algo que decirle* al mundo contemporáneo... Estamos definitivamente en un mundo sin idea del mundo, cuyas perspectivas a mediano plazo parecen ubicarse más cerca del horror que trasmiten las antiutopías del siglo XX que de cualquier clase de desenlace redentor. Esta filosofía gaosiana de la historia es una filosofía eminentemente trágica, incluso podría decirse que decadentista, en el sentido de profundamente pesimista: no hay *lieto fine* a la vista, ni, tampoco, entidad alguna a salvo ni, menos todavía, entidad alguna capaz de redimir al conjunto; tampoco hay, como puede notarse fácilmente, ironía alguna aquí:

> La idea moderna del mundo fue, en suma, la de un mecanicismo materialista universal, abarcante del mundo natural, del humano, y aun del sobrenatural, en el sentido de la tendencia a negar éste, reduciéndolo a producto psíquico-cultural, y erróneo, del natural humano –con el correlato de un idealismo empírico de lo cualitativo y trascendental o determinación de la realidad por la razón, correlato a primera vista, muy paradójico, pero, bien mirado, mucho menos: la subjetividad de las cualidades es el correlato de la realidad objetiva únicamente de la materia, de lo cuantitativo, del objeto, de la razón por

excelencia, la matemática –que es, pues, la razón de lo meramente cuantitativo y material; y si el idealismo trascendental hace del Sujeto trascendental la Divinidad, este Sujeto ya no es trascendente al mundo natural, en un mundo verdaderamente sobrenatural, sino que es el mundo natural mismo divinizado; y en él quedan "levantados", dicho con el término hegeliano, los individuos, las personas, integrantes del mundo humano, y participantes del sobrenatural, en el efímero individualismo y personalismo culminante en Kant. La idea contemporánea del mundo se presentó, ante todo, con el darwinismo, como un naturalismo materialista, que fue mostrándose acogido como fundamental, en lo naturalista, al menos, por el voluntarismo nietzscheano, y en lo materialista por el freudismo y el materialismo histórico y dialéctico –para acabar presentándose como una física, si, como novedad, fenomenista, todavía mecanicista y materialista y como, sustentada principalmente por tal física, una tecnocracia, llevada por la Cibernética hasta extremos, reales ya, o ideales aun, pero de realización previsiblemente indefectibles que superan gigantescamente cuanto había ideado la utopía renacentista en el inicio de los tiempos modernos. La primera gran novedad de la idea contemporánea del mundo, relativamente a la moderna, es, pues, y aparte el evolucionismo e historicismo, por ínsitos en el naturalismo darwinista y el materialismo histórico, el antropologismo irracionalista, o la determinación de la razón por lo irracional, que invirtió el idealismo trascendental, si no toda determinación de la realidad por la razón, pero que, en todo caso, determina por la irracional la razón determinante de la realidad. Pero esto no es más que un haber cobrado conciencia de la motivación de la idea moderna del mundo por el afán de la técnica de la dominación del mundo natural, humano y sobrenatural –sin que la conciencia cobrada de semejan-

te motivación anule ésta ni lo motivado por ella, sino todo lo contrario: la Cibernética es la prueba convincente de la extensión de la técnica plenamente consciente e ilimitada, hasta lo sobrenatural mismo. Toda esta mayor novedad de la idea contemporánea del mundo, relativamente a la moderna, se confirma como mayor, puesto que en la contemporánea persiste el antisobrenaturalismo de la moderna –pero aquí sobreviene la segunda novedad mayor, la máxima, de la idea contemporánea, relativamente a la moderna. El materialismo motivado por el afán de técnica de dominación, ha acabado por tener realización social en las masas humanas, y por cobrar conciencia de esta su realización en la idea de la "masa", que es la idea social correspondiente a la idea de la "masa" física, como la masa humana el hecho social e histórico correspondiente al fenómeno físico de lo material o la materia. El auge contemporáneo de las masas, y el pensar la idea de la "masa", son hechos históricos del mismo sentido que la preferencia contemporánea que rebaja el hombre a lo infrahumano, de conformidad con el principio freudiano de la tendencia regresiva a los impulsos: en rigor, el sentido de este principio lo consumaría la regresión a la masa, es decir, a la materialidad misma. Pero frente a todo este proceso histórico moderno-contemporáneo, ha acabado por hacerse patente, en el conjunto de la historia moderna-contemporánea, otro, latente desde la extinción de la conflagración religiosa de la Reforma y la Contrarreforma, hasta la restauración religiosa de la primera mitad del siglo pasado [el siglo XIX; AK], que, si comparte el irracionalismo contemporáneo, lo hace fundamento de un nuevo individualismo sobrenaturalista, que se alza como la única alternativa ideada a la masa dominada, física, psíquica, social y políticamente, por la técnica. Éste es el gran antagonismo que baja la unidad de nuestra idea del mundo, como conciencia del que baja la unidad

misma de nuestro mundo. Antagonismo cuyo fondo último parece el siguiente: si ustedes fijan su atención en el comportamiento de la mayoría de los seres humanos [...] reconocerán que a nada le tiene el ser humano tanto miedo, hasta llegar a ser un miedo literalmente *pánico*, como a tener que proceder por sí y ante sí, por su cuenta y riesgo, no ya en los negocios de la vida corriente, ni siquiera en los ocios de la vida culta, sino en el gran negocio y ocio de hacerle frente, con la propia existencia, con el propio ser, inasistido, solo, nudo, al Universo, al Existir, al Ser –con mayúsculas: antes que ser individuo, y tener que afrontar tal, ser masa material de funcionamiento mecánico –irresponsable... Y se atisba que el afán de dominación del hombre moderno, la voluntad de acción del hombre fáustico, su creencia en la infatigabilidad por el movimiento, la tecnificación creciente de todo lo humano, pudieran no ser más que *una* vía de escape al conflicto ontológico-metafísico del afrontar individualmente al Ser, del ser individuo en el Universo. *Otra* vía, que no sería, pues, de escape al conflicto, sino de afrontarlo como sería no sólo un derrocamiento de la *tecnocracia* por un humanismo individualista como el existencialismo kierkergaardiano, sino la etapa final del comunismo o el advenimiento del superhombre, hay que reconocer que no se divisa dentro del horizonte histórico visible, es decir, previsible: lo que significaría que el mundo moderno-contemporáneo con su idea del mundo, está aun muy lejos de su extinción, estando mucho más en marcha todavía hacia la realización cabal de su idea del mundo, hacia el logro del ideal extremo que lo anima e impulsa desde sus orígenes.[56]

[56] José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, en *OC XIV*, *op. cit.*, pp. 736-738.

Evidentemente, al último Gaos le siguen preocupando las consecuencias de esta situación en lo que tiene que ver con las dimensiones del sentido, de la moral; en fin, con la (im)posible –pero al parecer todavía deseable– identificación de alguna *vía* que le permita al hombre encarar *de otro modo* el conflicto ontológico-metafísico de enfrentarse de manera honesta al *ser*. No vislumbra ahora la salida, pero podemos suponer que desearía entreverla. No es otra cosa lo que se aprecia en múltiples pasajes de sus obras postreras, en zonas varias de su *Aforística*, en sus "Confesiones finales". Lo cierto es que la imagen de *nuestra vida como una vida sin principios*, ese tremendo diagnóstico con el cual se abren las notas de 1942-1943, desemboca ahora en la imagen de *nuestro mundo como un mundo sin idea del mundo* de 1966-1967. De manera que en el último Gaos no ha desaparecido el enmarañado y profundo complejo de inquietudes y desgarramientos característicos de su *ecuación*; lo que se ha esfumado, en todo caso, es la conexión antes postulada entre ese *pathos* y la entidad histórico-cultural a la cual él mismo había llamado Hispanoamérica. La ecuación Gaos ha sufrido, en todo caso, la mutilación de uno de sus componentes capitales. Y esto es –menester es admitirlo– un problema interpretativo de considerables dimensiones para quienes nos planteamos el desafío de releer su obra desde un mirador latinoamericanista.

Cabe preguntarse si fue la referida "Salvación de Ortega" el paradójico punto de partida de la transfiguración gaosiana; en otras palabras, si hemos de ver entonces en la muerte física del maestro el hecho crucial que posibilitó –tácito parricidio mediante– la *liberación* filosófica del discípulo.

Como sea, el viraje gaosiano es notable; su puesta de relieve, capital. Capital para comprender, desde una clave aceptable, la relativa evaporación de los temas hispanoamericanos de su horizonte de reflexión de los años sesenta.

Vale la pena insistir: *el abandono de la inversión (o equiparación) valorativa fundada en Dilthey* tuvo serias consecuencias desestabilizadoras para el armazón sobre el cual se habían erigido su propuesta hispanoamericanista y su fervor. ¿Fue la liberación de la prisión lo que tuvo como efecto el abandono del dispositivo diltheyano y la evaporación del fervor? ¿O fue la pérdida del fervor la que lo condujo a una suerte de sinceramiento filosófico y existencial? Es muy difícil responder satisfactoriamente. Lo cierto es que todo se estremeció gravemente entonces: la liberación de la prisión, y más concretamente, el abandono del dispositivo diltheyano tuvieron consecuencias notorias sobre sus concepciones relativas a la historia de la filosofía, a la historia del mundo moderno y contemporáneo y a la naturaleza del tiempo en general. Para decirlo en pocas palabras, la principal de esas consecuencias es que parece haberse perdido irremisiblemente aquella tensión, complicada pero sin duda productiva, entre distintas maneras de pensar la temporalidad –alternancia, linealidad, particularismo de las entidades–; tensión que incluía, como sabemos, una extraña pero rica sobreposición de una valoración positiva o neutra a la vez que negativa del mundo contemporáneo, pasando a prevalecer ahora, según parece *exclusivamente*, una imagen lineal, una rara linealidad decadentista/pesimista, que alteró profundamente todo el esquema. En primer lugar, ha tendido a esfumarse la antigua aproximación entre sistema, metafí-

sica y ciencia; en segundo, prácticamente han desaparecido las referencias al "Pensamiento"; más en particular, y como venimos diciendo, el afán de cuestionar y hasta de invertir la tradicional jerarquía: nada hace pensar ahora que la modalidad sistemática del filosofar esté siendo desplazada por el "Pensamiento", supuestamente más afín al mundo contemporáneo. La perspectiva del fin de la filosofía no ha desaparecido del horizonte de reflexión gaosiano, pero se ha vuelto sombría: no se trata ya de la sustitución de los sistemas por el pensamiento, sino del desplazamiento –mucho menos auspicioso a sus ojos y a los de cualquier lector relativamente empático–, de la filosofía por la ciencia, por la economía, por la tecnocracia... Por supuesto, nada de lo anterior significa que el pensamiento del último Gaos se haya vuelto más simple ni más esquemático; menos todavía, que se haya vuelto un pensamiento despreocupado por las consecuencias de los avances crecientes del inmanentismo irreligioso: Gaos nunca se deslizó hacia la celebración autocomplaciente ni hacia la profetización de epifanías.

Una cosa es visualizar el viraje y captar su importancia; otra muy distinta, y mucho más difícil, es dar razón de él. Abramos un paréntesis para rozar, someramente y dentro de las posibilidades a nuestro alcance, esta complicada cuestión. En principio, cabe distinguir entre posibles causas generales y particulares del quiebre. Entre las primeras, ha de contarse ante todo el cambio del escenario global. Aunque es cierto que el horizonte de la guerra –la del mundo, la de España– ha quedado atrás, el último Gaos no está menos conturbado que el que le precede; por el contrario, es, como vimos, más pesimista: ahora desconfía casi por igual del

mundo libre y del comunismo, y revela un marcado malestar, una disimulada pero indisimulable incomodidad, ante la realidad del mundo contemporáneo, el cual no ha dejado de ser para él, al menos en cierto sentido, un lugar extraño y, para seguir insistiendo con la imagen de Dámaso Alonso, monstruoso. Lo que este Gaos parece haber perdido no es ese *pathos* característicamente suyo, sino su *fe* en Hispanoamérica y, quizá, más lejos, cierta noción de que el fin de la guerra pudiera haber traído consigo un replanteamiento auspicioso de los grandes temas de la humanidad. Si durante la guerra Gaos había mantenido, pese a la turbación, esperanzas en el porvenir, lo que siguió a aquélla parece haberlo llevado a visualizar una suerte de cristalización insuperable de la tragedia humana.

Entre las causas más particulares hemos indicado ya ciertos indicios identificables en las *Confesiones...* y en el *Discurso...*; hemos aludido a la muerte de Ortega; hemos referido el infarto de fines de 1958; y podemos mencionar, también, la desaparición física de Samuel Ramos y de Alfonso Reyes. Correspondería agregar, sólo a título conjetural, tres factores adicionales que, más allá de su difícil comprobación empírica, no dejan de resultar atendibles. Uno, que este Gaos viera en Zea –y, eventualmente, en otros de sus discípulos– una suerte de proyección de su faceta propiamente hispanoamericanista, de su fervor, decidiendo entonces que la misma se desarrollara *en* ellos antes que en su propia labor; lo cual no significa, de ninguna manera, que aquello que Zea escribiera por entonces y después fuera exactamente lo mismo que habría escrito Gaos de haberse adentrado con determinación en el *mismo* cauce. Otro, que

este Gaos experimentara cierta desilusión frente al eventual estancamiento de la filosofía de lo mexicano, que como sabemos había apoyado, con lucidez crítica, desde las páginas de *En torno...*: ¿no tendría esto que ver con una posible y más amplia desilusión frente a la entera experiencia de la Revolución mexicana, que para entonces, más allá de la respuesta de Gaos el cónsul de España en Puerto Rico, se encontraba en una fase muy distinta a la correspondiente al momento en que arribó Gaos? Otro factor más, que Gaos sintiera entonces que su papel en el mundo –entendiendo por "mundo" tanto la vida o la existencia en sentido amplio como el espacio de la cultura mexicana en sentido más restringido– era el de filósofo (sistemático, distinto en esto a Ortega) y, en la medida de ello, que su vocación o misión era dejar una obra de filosofía con tal característica –y agreguemos, *en lengua española*–, combinándose en esa percepción, de modo variable, las propias estrategias de posicionamiento en la escena intelectual, el muy probable afán de diferenciación frente a la figura del ya desaparecido Ortega, los estímulos y presiones de las expectativas ajenas –pares, discípulos– y la urgencia de dar forma a una obra relativamente acabada ante la proximidad de la vejez y de la muerte. ¿Sintió entonces Gaos que no tentar el camino sistemático sería una traición a sí mismo...? Pero entonces, ¿qué idea tenía o fue teniendo de sí mismo Gaos?, ¿qué habrá significado para ese Gaos el "llega a ser el que eres" orteguiano?, ¿cómo habría que ver entonces, a la luz de estas consideraciones, su polémica con Eduardo Nicol?

Resumiendo: en el *tercer* Gaos, en ese Gaos que para Salmerón es el más pleno, los temas hispanoamericanos han

dejado de ocupar un lugar equivalente al que ostentaran en la etapa precedente, esto es, durante los estrictos años que van desde 1941 hasta 1955, fecha de la muerte de Ortega. Sin duda alguna, en torno a la mitad de la década del cincuenta tiene lugar una inflexión rotunda, un estremecimiento reacomodador de temas y de tensiones. El último Gaos dialoga casi exclusivamente con filósofos alemanes; las referencias a temas hispanoamericanos no sólo pierden centralidad en sus escritos, sino que tienden a esfumarse; si queda alguna alusión, da toda la impresión de ser meramente incidental.[57] Y si es cierto que dar razón de ello no constituye un trabajo simple, también lo es que encarar con resolución los problemas interpretativos derivados de la identificación de esta oscilación, de esta suerte de *abismo*, en algo tan tremendamente enorme y complejo como la *ecuación* Gaos, representa un desafío ineludible. Podemos dejar anotado el siguiente interrogante: desmoronadas las premisas asociadas al dispositivo diltheyano, ¿puede haber historia del pensamiento hispanoamericano?, ¿puede haber, todavía, hispano o latinoamericanismo?

6. Apreciación

No hay razones para dudar del hecho de que la aportación de Gaos al estudio de la historia del pensamiento en lengua española y, también, a aspectos sustantivos de esa misma historia, ha sido decisiva, aun reconociendo que pueda

[57] No se olvide lo indicado en *supra*, nota 18.

no residir en ella su contribución principal en tanto filósofo íntegramente considerado. La propuesta formulada por Gaos para sistematizar y orientar el estudio del pensamiento hispanoamericano sobresalió entonces, y sobresale todavía hoy, por su alto nivel de elaboración y profundidad, a un punto tal que resulta difícil identificar propuestas comparables a la suya.

Tampoco hay razones para dudar del hecho de que es Gaos una figura liminar, un padre fundador del hispanoamericanismo entendido, principal aunque no exclusivamente, en ese sentido especial que busca reintegrar, de un modo no menos especial, como sabemos, España a Hispanoamérica. Es posible sostener, incluso, que en la obra de Gaos es eventualmente posible hallar todas las promesas, tensiones, penumbras, límites y silencios que caracterizan y definen a la tradición ideológico-cultural hispanoamericanista o latinoamericanista. A mi modo de ver, el elemento clave en este sentido es la tematización por Gaos de la tensión entre la experiencia histórica española e hispanoamericana y la experiencia dominante de modernidad; derivadamente, la insinuación según la cual la experiencia histórica española e hispanoamericana, y el pensamiento a ella asociado, adquieren mucho mayor sentido, consistencia y relevancia en la medida en que nuestras estimaciones de la experiencia dominante de modernidad no sean unilateralmente favorables, sino que auspicien grietas y zonas signadas por algún tipo de distancia crítica.

El rasgo decisivo de la experiencia dominante de modernidad es, para Gaos, el inmanentismo irreligioso, del cual se desprenden tres ausencias remarcables e interrelacionadas: la

de toda noción de trascendencia, la de algún tipo de principio y la de una idea articulada del mundo. El Gaos de la etapa del fervor hispanoamericanista supone que al orbe hispanoamericano o, digamos más ampliamente, ibero-católico, en función que no pudo o no quiso ser nunca moderno en sentido pleno, le fue dado preservar en su seno tendencias e inclinaciones capaces de contrarrestar, de alguna manera, los impulsos que singularizan al desencantado y desolador mundo contemporáneo. Hemos visto que, más allá de haber sostenido estas ideas –agnósticas sin duda, pero sobremanera críticas de la modernidad imperante y señaladamente respetuosas del hecho religioso en tanto necesidad de trascendencia–, Gaos no se deslizó jamás por la pendiente del tradicionalismo reaccionario, esto es, por alguna senda escritural/ideológica que pudiera hacerle recordar esa España "última colonia de sí misma", a sus ojos antihistórica: ningún Gaos quiso ser Donoso Cortés, ni Balmes, ni Menéndez y Pelayo, ni, tampoco, el último García Morente, ni –desde luego– Giménez Caballero. Según creo, este último rasgo no sólo no le quita méritos a su propuesta, sino que la hace todavía más rica, debido a que fue capaz de habitar semejante tensión intelectual y existencial sin traicionar sus propios principios.

Pero si todo lo anterior es cierto, y Gaos es en efecto padre fundador y figura liminar del hispanoamericanismo o latinoamericanismo, también lo es que es Gaos un padre incómodo. Lo es por el hecho siguiente, ya apuntado, que cabe recapitular ahora a modo de cascada interrogativa. ¿Por qué Gaos, en el último tramo de su trayecto intelectual, es decir, después de *ca.* 1955 –a pesar de seguir siendo toda-

vía un pensador desgarrado por las consecuencias morales y de sentido derivadas de la descristianización, de la muerte de Dios, de la disolución de la metafísica y del creciente predominio de las versiones más extremas del inmanentismo irreligioso y antirreligioso–, por qué ese último Gaos, alcanzada su supuesta y probable plenitud intelectual, hace a un lado, no la consideración de todo ese complejo de problemas, sobre los cuales vuelve una y otra vez, sino sus referencias anteriores a la posibilidad de que el orbe cultural hispanoamericano tuviera algo que decir al respecto, en el sentido de poder hacer vibrar algún tipo de eco trascendente? ¿Por qué el último Gaos deja atrás ese ingrediente impreciso, pero indudablemente presente en sus elaboraciones primordiales, un ingrediente que quizá sea definitorio de la perspectiva hispano o latinoamericanista? ¿Qué ha de hacer entonces una perspectiva latinoamericanista franca con Gaos, con su legado, el cual innegablemente porta formulaciones altamente elaboradas y potencialmente fecundas, pero que está atravesado por la desesperante incongruencia aludida?

¿Metáfora *de qué* es Gaos, ese corto nombre propio? Tal vez, metáfora del agnosticismo contemporáneo. Pero de un agnosticismo inconforme, tan respetuoso de la esfera de la religiosidad como receloso de las consecuencias del imperio absoluto del inmanentismo. Sabemos que este dispositivo de interrogaciones no alcanzó una resolución única ni definitiva en su obra; lejos de ello, la habita como expresión de una madeja de aporías que sin duda son suyas, pero que muy probablemente no sean exclusivas de él. Es incluso posible que esa inconformidad irresuelta sea el punto de fuga más

hermoso de su colosal legado. Tal vez, para decirlo una vez más con el lenguaje seguramente más bello, y también probablemente más eficaz, de Dámaso Alonso, sea todo Gaos, todas esas diez mil páginas suyas, una enorme metáfora de duda y amor. No tanto de duda y amor sobre la inmortalidad del alma, el tema que obsesionó al último Alonso, al Alonso de *Duda y amor sobre el Ser Supremo* (de donde he tomado obviamente la imagen), casi tanto como había atormentado a Unamuno. No, a Gaos no le desveló demasiado esa cuestión de la inmortalidad, ni siquiera, al parecer, en sus últimos días. Pero su nombre quizá sí sea metáfora de duda y amor sobre el Ser Supremo en un sentido más amplio y, de algún modo, más profundo, a saber, el concerniente a la interrogación sobre la eventualmente perenne necesidad de trascendencia religiosa de la especie o, en otros términos, sobre la eventual imposibilidad del hombre de habitar un mundo absoluta y desoladoramente desencantado –el nuestro y monstruoso mundo del poeta–. Y más acá, y más certeramente acaso, metáfora de duda y amor, de amor y duda, sobre otras cosas que también son importantes aquí. Duda y amor sobre la experiencia de la modernidad; en particular, sobre la (im)posibilidad del orbe hispanoamericano de ser y de no ser moderno. Duda y amor, amor y duda, y seguramente hacia el final de sus días, sobre todo duda acerca de la posibilidad de que una entidad histórico-cultural como Hispanoamérica tuviera algún mensaje que dar a nuestro monstruoso mundo... Duda y amor quiere decir, desde luego, no equidistancia ni justo medio conciliador, sino más bien, y sobre todo, oscilación desgarrada, trágico vaivén, entre ideas, hechos, deseos, sueños; oscilación y

vaivén análogos a los desenvueltos por Dámaso Alonso en su largo y postrer debate interior. ¿Fue Gaos un existencialista? ¿Fue un kierkergaardiano a su pesar? No me es posible pronunciarme definitivamente al respecto; sin embargo, da toda la impresión de que aflicción, quebranto, angustia y la extraña nostalgia por alguna clase de resonancia trascendente son nociones e imágenes que parecen adecuadas para abordar, acaso no su entero *pathos*, pero sí importantes zonas de su producción intelectual.

En suma, para una perspectiva latinoamericanista franca no todo lo que dijo Gaos puede sumarse aproblemáticamente; ello equivale a decir que es preciso hacerse cargo de las tensiones identificables entre las elaboraciones del tercer y del segundo Gaos; en concreto, de la evaporación de los temas hispanoamericanistas en sus últimas y muy probablemente más fundamentales obras. Es imprescindible, pues, una hermenéutica fértil *del silencio* del tercer Gaos. Es necesario, como mínimo, tener bien presente dicho silencio –posible consecuencia de una duda profunda referida, si no a las potencialidades del orbe ibero-católico (aunque seguramente hubo algo, o mucho, de eso), sí, con mayor certidumbre, a la hondura y eventual irreversibilidad del proceso cibernético, deshumanizante y desencantador– al disponernos a revisitar y recuperar, más o menos entusiastamente, sus insinuaciones del tiempo del fervor.

II

EDMUNDO O'GORMAN
EL FERVOR DESMITIFICADO

1. Consideración inicial

A lo largo de más de medio siglo de fructífera labor, Edmundo O'Gorman abordó con creatividad admirable una serie de cuestiones que él mismo designó como ontológicas.[1] Es

[1] Entre los numerosos materiales consagrados a la vida y obra de Edmundo O'Gorman pueden verse los siguientes: Álvaro Matute, "La genealogía de un historiólogo", en *Letras Libres*, núm. 103, julio de 2007, México; Conrado Hernández, *Edmundo O'Gorman: idea de la historia, ética y política*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006; VVAA, *Expediente: Edmundo O'Gorman: la crisis y el porvenir*, en *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005, México, Universidad Iberoamericana; Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, FFyL-UNAM, 2001; Álvaro Matute, "Estudio introductorio" a Edmundo O'Gorman, *Historiología: teoría y práctica* (antología), México, UNAM, 1999; Comité Mexicano de Ciencias Históricas, *Biobibliografía de Edmundo O'Gorman*, México, 1996; VVAA, *La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70° aniversario*, México, UNAM, 1978; Juan A. Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968. También, Andrés Kozel, "O'Gorman el heterodoxo", en Silvia Soriano y

sabido que lo hizo desde una perspectiva singular, buscando de manera consciente y constante eludir el fantasma del esencialismo. Desde temprano, y a partir de una nutrida serie de lecturas –además de las obras de Ortega y Gasset, cabe mencionar varios libros traducidos del alemán y de otras lenguas europeas en la España de la *Edad de Plata*, especialmente bajo el sello de la *Revista de Occidente*, así como también las primeras aportaciones de Raymond Aron–, O'Gorman hizo suyo el postulado según el cual las entidades históricas no debían conceptuarse como esencias dadas, a las cuales simplemente les suceden cosas, sino que habían de ser pensadas como criaturas del proceso histórico –criaturas cuyo ser *es* su historia–. Poco más tarde, en pleno corazón de la década de los cuarenta, O'Gorman asistió al curso en el cual Gaos explicó *Ser y Tiempo*; cabe sostener que aquella toma de contacto con la obra mayor de Heidegger reforzó su sensibilidad historicista, orientándola en una dirección especial.

Es así posible hablar de una distintiva preocupación ontológica en O'Gorman, pero advirtiendo enseguida que se trata de una orientación ontológica de impronta historicista, muy vinculada a la tentativa de llevar al terreno de la labor historiadora la preocupación por el perfilamiento de una ontología no eleática. O'Gorman es, quizá, el historiador latinoamericano contemporáneo que más claramente hizo de semejante preocupación el criterio rector de su quehacer, llegando a concebirla como una cuestión a ser situada no sólo en el pla-

---

Hernán Taboada (coords.), *Visiones latinoamericanas de la nación*, México, CIALC-UNAM, 2009.

no de la reflexión especulativa, sino además en los niveles de la investigación y la escritura históricas. Es debido a la presencia de este conjunto de rasgos en sus elaboraciones que O'Gorman ha sido caracterizado como *el historiador filósofo*;[2] y es que, desde su perspectiva, decir el *ser* de una determinada entidad equivale a decir su *historia*, historia que se considera no como algo *ajeno* al historiador, sino, por el contrario, como algo significativo para él, como la historia de algo que en última instancia es *de* él –se trata, ni más ni menos, que de *su pasado*: la historia vendría a ser, así, en sus heideggerianas palabras, *un recordar ontológico*.

Entre las cuestiones ontológicas abordadas por O'Gorman destacan dos: la del ser de América y la del ser de México; no es excesivo sostener que ellas fueron sus principales obsesiones intelectuales. En las páginas que siguen voy a plantear y a tratar de sustentar una serie de hipótesis relativas al modo en que O'Gorman fue pensando ambas cuestiones, en última instancia indisociables. Procuraré

[2] Véase Álvaro Matute, "El historiador filósofo", en Josefina MacGregor (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, *op. cit.* Parece haber sido Marcel Bataillon el primero que empleó esa expresión para referirse a O'Gorman –lo hizo en el marco de la polémica que ambos entablaron en 1953-1954, a propósito de la historia de la idea del descubrimiento de América (véase la apostilla 5)–. Como puntualiza Matute, más recientemente Walter Mignolo también se refirió a O'Gorman en los mismos términos, aunque en un sentido distinto, como recuperador de su legado. El lector interesado en estudiar más profundamente esta faceta decisiva puede acudir además a José Gaos, "Historia y ontología", en Juan A. Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas...*, *op. cit.* y Alfonso Mendiola, "¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O'Gorman", en VVAA, *Expediente: Edmundo O'Gorman*, *op. cit.*

hacerlo con base en un criterio historicista radical, análogo al seguido por O'Gorman en sus propias investigaciones –por ejemplo, y muy señaladamente, en su magnífico "Estudio preliminar" a la obra guadalupana del padre Servando Teresa de Mier, el heterodoxo guadalupano–.[3] Sucede, en efecto, que así como la posición del padre Mier en relación con la tradición guadalupana no fue una ni la misma a lo largo del tiempo, las posiciones de O'Gorman sobre el ser de América y el ser de México no estuvieron dadas de una vez y para siempre, sino que fueron recortándose y articulándose en un proceso abierto, complejo y creador, signado, desde el inicio, por una notoria sed de heterodoxia, y surcado, en general, por diversos matices, pliegues y deslizamientos; y, también, hacia el final de su itinerario, por una develación o viraje estremecedor, que contiene entre sus rasgos definitorios un doble impulso al que llamaré, por razones que irán quedando claras a lo largo del desarrollo, de *apostasía* y *desmitificación*.

Además de la importancia de sus justamente célebres tesis sobre el doble ser americano y sobre la invención del continente que vino a completar la imagen del mundo, hay otra razón que vuelve altamente significativo el estudio de la idea o'gormaniana sobre América. Esa razón no es otra que su visible e impetuoso afán desmitificador del fervor latinoamericanista, identificable a partir de *ca.* 1960 por lo menos y, con toda claridad, en los capítulos centrales de *México, el trauma de su historia*, obra de refinadísi-

[3] Edmundo O'Gorman, "Estudio preliminar" a Servando Teresa de Mier, *Obras completas I. El heterodoxo guadalupano*, México, UNAM, 1981.

ma factura y muy fundamental para nuestros fines (1977). El último y acaso más pleno O'Gorman se erige como una suerte de fiscal que coloca al fervor hispanoamericanista o latinoamericanista en el banquillo de los acusados. Como iremos viendo en este capítulo y también en el siguiente, este rasgo suyo se comprende mucho mejor enfocándolo en relación con lo que venimos denominando *ecuación Gaos* y, muy especialmente, con lo que en su momento llamaremos *ecuación Zea*. En tal sentido hay que decir, a guisa de anticipo, que el historicismo o'gormaniano quedó articulado, desde muy temprano e inocultablemente, a una nítida disposición aristocratizante. O'Gorman, en determinado momento, tematizó explícitamente dicha conexión con base en la apropiación personal de una insinuación perfilada por Gaos en "Sobre sociedad e historia" (1940); más tarde, en un movimiento cuya consideración es muy decisiva para nuestra línea de argumentación, Zea –el más toynbeeano de todos los Zeas– embistió con enjundia contra esa modalidad de asimilación aristocratizante, dando inicio así a un diálogo polémico, mayormente tácito, pero capital desde nuestra clave de lectura.

2. América doble, América esfinge

El año de 1937 es principio o, mejor dicho, pre-principio, y ese pre-principio es, como tantas veces sucede, brumoso. De comienzos de ese año proviene un texto o'gormaniano raro y desconcertante, especialmente si se lo considera a la luz de *lo que vendría después*. Es, hay que decirlo, un texto

no necesariamente pre-historicista, aunque sí es decididamente pre-gaosiano; su consideración servirá no sólo para abrir el recorrido con un acorde disonante y turbador, sino además para contribuir al esclarecimiento de un par de cuestiones importantes desde el punto de vista de una reconstrucción del itinerario o'gormaniano que sea sensible a su historicidad.

El texto en cuestión es un breve ensayo consagrado a poner en entredicho la interpretación que Silvio Zavala acababa de ofrecer en torno al tema de los vínculos entre Vasco de Quiroga y Santo Tomás Moro –interpretación secundada y reforzada por la del prologuista de Zavala, ni más ni menos que don Genaro Estrada.[4] Lo que O'Gorman cues-

[4] El pasaje de Genaro Estrada que irritó al joven O'Gorman es el siguiente: "El estudio sobre su vida y su obra, que nos atrevemos a recomendar a quienes en nuestro ambiente cultural quieran ahondar en la figura del Lord Canciller y eminente creador, y aun en lo que alcanza de influencias en los tiempos corrientes, es [el] de R. W. Chambers, que es la más reciente –y mejor, añadimos– interpretación sobre Thomas More. Con no poca sorpresa, aunque con inmediata reacción aprobatoria, puede leerse allí que uno de los ministros del Gabinete británico debe su carrera política a la compra accidental de un ejemplar de la *Utopía*, adquirido en una tienda de libros de segunda mano y que uno de sus colegas ha escrito de esa obra que no hay nada mejor calculado para nutrir el corazón de un radical. Porque, agrega el profesor Chambers, '*Utopía* se ha vuelto un libro de texto de la propaganda socialista e hizo a William Morris más socialista de lo que pudiera haberlo hecho Karl Marx. Todo ello testimonia su fuerza permanente; aunque no debemos creer que More lo escribió para radicales del siglo XIX o para socialistas del siglo XX. Aun él mismo no pudo haberlo intentado.' Estas palabras del profesor de la universidad londinense, explican mejor que largas interpretaciones, cómo recobra actualidad el ideario de la *Utopía*

tiona en su ensayo no es la existencia *per se* del vínculo entre ambos personajes históricos –tematizar el vínculo fue, así lo reconoce de manera explícita, genuino *descubrimiento* de Zavala–; lo que le ha incomodado es que la pareja Zavala-Estrada insinuara una conexión profunda entre la *Utopía* de Moro y el pensamiento radical contemporáneo –incluyendo en éste tanto al marxismo como a la contemporaneidad más estricta de los tres escritores (Zavala, Estrada, O'Gorman), que no era otra que la de la Revolución mexicana, entonces representada por el cardenismo en el poder–:

> Por lo demás, –es lo que me movió a escribir estas líneas– hay algo en el estudio y en la introducción que no puede pasar sin ulterior comentario –comentario de antipatía y de disgusto– cuando se encuentran unidos los nombres de Sir Thomas More y de Karl Marx, no en campos contrarios como podría esperarse, sino ligados en estrecho abrazo fraternal [...] Establecer una liga amistosa entre Santo Tomás More y, para citar la

de More y cuán singular es el interés que en estos momentos de reforma social en México tiene el descubrimiento que ha hecho de este estudio la penetrante observación de Silvio A. Zavala." Genaro Estrada, "Introducción" a Silvio Zavala, *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, Antigua Librería Robredo, 1937, pp. VII-VIII. En una de las últimas notas que completan su breve ensayo, Zavala anotó: "Con motivo de los juicios favorables que el comunismo de Moro ha merecido de los doctrinarios sociales modernos (Kautsky, Marx-Engels Institute, etc.) comenta Chambers, *op. cit.*, pp. 372-374: 'In the course of one lifetime *Utopia* has passed out of the realm of fantastic *poetry*, as Tyndale called it, and has become a text-book of practical politicians.' En este sentido Quiroga fue un evidente precursor, porque siempre juzgó aplicable la *Utopía*", p. 29, nota 69.

frase del señor Estrada, "estos momentos de reforma social en México", es igualmente absurdo que pretender análoga simpatía entre el Santo y aquellos momentos de reforma social en Inglaterra que lo llevaron al cadalso y, añadiremos, a los altares. Porque, no importa desde qué punto de vista se considere la cuestión, el martirio del canciller inglés está antes y por encima de su Utopía y de todas las utopías del mundo; el sacrificio de su vida se debe a la defensa de la Fe de Cristo y, más particularmente, a la de la supremacía de la autoridad del Papado, no a la defensa de un ideal económico de comunidad de bienes, de distribución de la riqueza, de división del trabajo. Estas cuestiones, importantes sin duda para More como jurista, sólo lo preocupan desde el punto de vista de La Justicia; pero no de esa justicia especializada, vaga y comodina y mudable, justicia de clase, sino de La Justicia absoluta que norma las relaciones del Derecho Natural en el que él cree. Sólo le interesan en la medida estricta en que se relacionan esos temas con la Fe y con el urgente y primordial problema de la salvación eterna [...] En consecuencia, si se examina el famoso libro "Utopía" como debe hacerse, es decir, no sólo en sí, sino relacionándolo con los datos que proporcionan los trabajos (en su mayoría dedicados a combatir herejías) y, sobre todo, la vida misma de More, resulta que la distancia que separa la obra del humanista de la o las doctrinas de radicales del siglo XIX, y socialista del siglo XX, es tan amplia que deben colocarse en bandos contrarios. La razón entre muchas, es que More fue, en pensamiento y obra, sumiso y fidelísimo hijo de la Iglesia de Roma, y los otros son, con su grosero materialismo pocas veces bien intencionado, herejes [...]; ambos anhelan más justicia en la repartición de la riqueza, pongamos por caso; pero la intención, el motivo de ese anhelo, es el punto donde los caminos se bifurcan. La Iglesia y con ella Santo Tomás More, quieren

la riqueza repartida equitativamente –la comunidad de bienes como el mejor sistema de repartición–, porque lo contrario sería tanto como justificar la codicia, la avaricia y el orgullo como actitudes cristianas, –civilizadas–; quieren esta justa distribución, no por la riqueza misma y las ventajas y comodidades temporales que acarrea, sino por un alto sentimiento ético de la dignidad del hombre, que traspasa los límites de lo temporal y se arraiga en lo metafísico que se desborda en el concepto de Dios. En cambio, la herejía del moderno socialismo quiere esa repartición y la comunidad de bienes incluso, por lo que esos bienes significan en sí y por los beneficios y ventajas que reportan en esta vida; está inspirada en un fuerte y marcado, aunque cuidadosamente ocultado, sentimiento de envidia (síntoma invariable de la barbarie), envidia del pobre hacia el rico. En teoría pura, la Iglesia a la que perteneció y pertenece el autor de Utopía, quiere que todos sean pobres, y también en teoría pura, el moderno socialismo exige que todos sean ricos. Esta antítesis definitiva puede encontrar en apariencia una reconciliación en la comunidad de bienes; pero siempre existirá la misma distancia inicial que separa las dos posiciones, mientras la herejía socialista niegue el alto valor ético de la pobreza y de la humildad, virtudes cristianas por excelencia que desconoció el Mundo Antiguo y que dignificaron al hombre [...] Así pues, Santo Tomás More sólo hizo lo que la Iglesia misma había hecho: tomar las virtudes de los antiguos, repudiar sus vicios y poner la nota específica del Cristianismo que lo envuelve y lo ilumina todo.[5]

[5] *Santo Tomás More y "La utopía de Tomás Moro en la Nueva España". Una conferencia por Justino Fernández y un ensayo por Edmundo O'Gorman*, México, Alcancía, 1937, pp. 25-29.

Lo singular del caso es que, en su empeño por *salvar* al santo inglés de verse entremezclado con ideologías "heréticas", la crítica o'gormaniana deja entrever facetas inesperadas. No se trata sólo de un hasta cierto punto previsible antimarxismo, sino además de la huella de una tempranísima aunque oblicua y por lo mismo casi inefable distancia frente a la experiencia de la Revolución mexicana –distancia cuya textualización por parte suya no volveremos a encontrar hasta una fecha tan tardía como 1977–. En 1937, diría un buscador de hilos escondidos y de secretas claves de continuidad, en 1937 estaría el germen de la apostasía contenida en *México, el trauma de su historia...*

Pero tampoco se trata apenas de eso. En esas páginas juveniles aparece, también, un O'Gorman distante del Renacimiento, en particular de lo que esa etapa cultural tuvo de antimedieval y de anticristiano; un O'Gorman que juzga negativamente a Lutero –quien *casi* es, si fuera posible demostrarlo, el demonio actuando en la escena histórica–; un O'Gorman recuperador de Carlos V y de la experiencia de la Contrarreforma católica, y hasta cierto punto nostálgico de la unidad y los valores de la cristiandad europea –repárese en la referencia a la *comunidad de bienes* en el tramo final del extracto antecitado, y en las nociones a las que dicha referencia se articula–; un O'Gorman al que no sería excesivo caracterizar de receloso con respecto al liberalismo y a la modernidad, de decadentista cultural incluso, de antiliberal en lo que respecta a su protointerpretación de la historia de México y, al que tampoco sería demasiado inadecuado calificar de filocatólico y hasta de reaccionario –en tal sentido cabría preguntarse, entre otras cosas,

qué podía estar pensando aquel O'Gorman del pronunciamiento de Franco y de la guerra de España. Además del cardenismo, ¿no era esa guerra el telón de fondo mayor de sus desavenencias con Zavala y Estrada?; ¿alcanzan a *salvar* a este O'Gorman de ser calificado como un reaccionario sin más su referencia a Johan Huizinga y algunos otros contados, contadísimos, pliegues de su ensayo?;[6] ¿o es que aquel O'Gorman era demasiado joven como para tener plena conciencia de *todo* lo que había en juego en aquella dramática coyuntura? Como sea, en el antiguo texto que estamos considerando aparece la que es, hasta donde sé, la primera referencia de O'Gorman al tema América, según la cual conquista y colonización debieran verse como parte del Renacimiento, pero no de su faceta disolvente –la Reforma–, sino de la luminosa –la que se expresó en la Contrarreforma–, noción que incluso llega a preferir a la de Renacimiento. Escuchémoslo en sus palabras:

> [...] el Renacimiento, como por otra parte todos los grandes vuelcos históricos, encierra(*n*) básicamente una cuestión religiosa, o en palabras del cardenal Manning, citado por Lewis, que "todo conflicto humano es, en último caso, teológico". El

[6] No deja de ser interesante consignar que fue Gaos quien tradujo al castellano, para la *Revista de Occidente*, la versión alemana de *El otoño de la Edad Media* de Johan Huizinga –la traducción apareció en 1930–. Tampoco carece de interés puntualizar que *Sobre el estado actual de la ciencia histórica, cuatro conferencias* y *Entre las sombras del mañana: diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*, aparecieron respectivamente en 1934 y 1936, bajo el mismo sello editorial, en traducción directa del holandés a cargo de María de Meyere.

Renacimiento es particularmente ilustrativo a este respecto. Sólo una excesiva miopía podría negar el carácter profundamente religioso que por todas partes se encuentra en esa triste aventura de nuestra civilización; carácter que define en dos bandos a los hombres de aquella época y en torno a los cuales se agrupan los otros aspectos considerados como específicos de la mentalidad renacentista. Por un lado está la antigua, pero, como entonces y siempre, permanente tradición civilizada de Europa, con sus excesos y sus pecados inherentes a la naturaleza del hombre, que quería mantener la secular cohesión y unidad espiritual, con el reconocimiento en todas partes, por todos y por siempre, de un principio de autoridad común. Por el otro lado, están los que contradicen esa tradición, y con su apasionado y potente empuje, no carente de heroísmo, lograron al amparo precisamente de los excesos y de los pecados inherentes al hombre (especialmente la corrupción de la mayoría –no totalidad– del clero), lograron, digo, la victoria que dio al traste con la antigua unidad de Occidente. Pero en este mundo, el éxito y la victoria no siempre constituyen una prueba de justicia. Toda la historia del Renacimiento se sintetiza en la lucha religiosa representada por el Emperador, de un lado, y Lutero del otro. La cohesión contra la desintegración. La luminosidad ética de la católica Edad Media, contra las tinieblas del Renacimiento y, añadimos, las tinieblas de ahora [...] Al tocar, con anterioridad, el punto de la pretendida unión intelectual y espiritual entre el Santo Canciller y el moderno socialismo, ya se ha indicado la falacia de esa unión, y en consecuencia se desvirtúa toda posibilidad de que ese socialismo, fundamentalmente herético, pueda identificarse con el bando de la cohesión y del antiguo orden que defendió, en su tiempo y durante toda su vida, el Emperador Don Carlos [...] Wyndham Lewis ha estudiado en su lumi-

noso libro sobre Carlos V, la actuación vigorosa y honesta de su biografiado y también su fracaso, señalando las principales causas y las funestas consecuencias. En la introducción, refiriéndose a More como una de las cumbres del Renacimiento, cita una frase de éste, importante por ser juicio de su época: "Perturbado el mundo y caído en pleno salvajismo, dice, pasará largo tiempo y acaecerán múltiples calamidades hasta que se encuentre de nuevo el camino del orden y de la paz". Este juicio de Santo Tomás More, completado y aclarado plenamente con sus obras –la "Utopía" inclusive– y sobre todo con su vida y martirio, no dejan lugar a duda sobre cuál fue su posición en el Renacimiento, y cuál el lado a que perteneció [...] Cierto, pues, que [...] es del Renacimiento; pero no de esa parte del Renacimiento que es culpable de la existencia tan dilatada como arraigada del socialismo moderno, sino de la otra parte que lo impugna y lo rechaza [...] No es todo esto vana discusión ni amor a sutilezas inútiles, ni deseo de defender o atacar personalidades ni personas; tiene, para el caso, un objetivo inmediato y fecundo, que consiste en la orientación que daba darse a la investigación histórica de conjunto, de la conquista y colonización españolas en el Continente Americano. Se descubrirá seguramente que estos fenómenos históricos pertenecen al Renacimiento; pero a la representación del Renacimiento que puede formarse con Carlos V, Adriano de Utrecht, Tomás More, San Ignacio de Loyola, Vasco de Quiroga. Sería, quizá, más fácilmente comprensible desechar el esquema histórico "Renacimiento" para valerse de otro más afín: la Contrarreforma [...] La historia de México que fabricó el partido liberal, esa historia oficial tan nacionalista como inexacta, echó mano, sin escrúpulo, de la "Leyenda Negra" y de la parte sombría y triste de la colonización, explotando hasta el agotamiento esa vena melodramática; pero no pudo, a pesar

de sus prejuicios y de su orgullo, dejar de reconocer la huella civilizadora de la iglesia de Roma, respetando, en lo esencial, a los apóstoles de la Nueva España. Ahora que el liberalismo ya no puede satisfacer la desbordada ambición y el odio desencadenado que se oculta en esta llamada guerra de clase –tan lejana de la teoría de la guerra justa que fundara Santo Tomás de Aquino–, tampoco satisface su interpretación positivista y realista de los hechos históricos, y se perfila con claridad una nueva historia de México plegada a la interpretación materialista que postula la lucha económica como principio ético superior. Esta nueva Historia, ya se empieza a ver, atacará, al auxilio de espejismos alucinantes, las limpias y alegres figuras de la evangelización americana. Todos los caminos llevan a Roma. Quiero decir que no es necesario ser católico, aunque es mucho mejor serlo, para ver así las cosas. Además de los numerosos grupos de pensadores que en la actualidad existen, y que sostienen abiertamente que el único posible alivio a la herida cultural occidental es un retorno a la Fe y a las virtudes católicas, existe otro grupo ilustre que ha formado escuela en la investigación histórica –la más moderna y científica– y que tan bien representada está por J. Huizinga. Este distinguido escritor también piensa, con palabras distintas, en el regreso a la virtud perdida como remedio, el único, para solucionar la crisis actual de la cultura [...] Previendo un posible mal entendido, quiero aclarar que la posición que he adoptado es quizá apasionada –como debe ser toda posición sincera–, pero no dogmática; no porque esta actitud no pueda ser, ni sea, la mejor, sino porque no es propiamente histórica, y sólo en este campo debe colocarse quien quiera emitir una opinión sobre un estudio como el del señor Zavala. Efectivamente, dogmático sería afirmar, por ejemplo, que Lutero fue un fiel y muy cumplido representante del Demonio; pero como desgraciadamente el

> Demonio, por más que realmente existe, no ha podido obtener en esta época el reconocimiento de que su actuación constituye un hecho histórico, me he conformado con afirmar que Lutero representa el bando de la desintegración europea, lo que sí constituye un hecho histórico y demostrable.[7]

Así, hubo un primer O'Gorman inclinado a valorar con signo positivo al proceso de la Contrarreforma y con signo negativo a su contrario... Asombro, interrogaciones y conjeturas aparte, vale la pena retener que en aquel texto de 1937 despuntan no sólo la primera y por largo tiempo única textualización de su a partir de entonces inefable distancia ante la experiencia de la Revolución mexicana, sino además el probable origen –en un importante sentido eminentemente *político*– de la animadversión que signara su ulterior relación con Zavala. Vale la pena retener, sobre todo, que en aquellas páginas se detectan numerosos elementos que autorizan a sostener que el O'Gorman liberal, modernizador y admirador de Estados Unidos, con el que hoy estamos sin duda más familiarizados, *no existía como tal* en aquel brumoso y enigmático momento seminal, sino que comenzaría a existir más tarde, fruto de un proceso intelectual cuyos pormenores nos importará establecer con precisión. La idea que podemos hacernos de la obra o'gormaniana cambia enteramente de coloración si se atiende debidamente a la presencia de tan enigmático pre-principio; en efecto, cada una de las formulaciones subsecuentes, así como lo que cabría denominar la *ecuación clásica o'gormaniana*, han de verse ya no como desa-

[7] *Ibid.*, pp. 33-37.

rrollo aproblemático de alguna clase de esencia liberal-nordófila-modernizante, etc., sino como una serie de sucesivas y desgarradoras tomas de distancia con respecto a aquel difícilmente, mucho más difícilmente, etiquetable origen.

Fijado el brumoso pre-principio, podemos pasar a examinar el principio propiamente dicho. Lo haremos considerando cinco textos elaborados entre 1939 y 1945 –los años del arribo de Gaos, de la segunda gran guerra, de los desarrollos previos al estudio profundo de Heidegger–. En tres de esos textos O'Gorman aborda directamente el tema América; lo hace en relación con una doble preocupación: de un lado, el establecimiento de una distancia crítica ante los desarrollos y propuestas del moderno panamericanismo –emblematizado en la figura de Herbert Bolton–; del otro, la decisión de pensar el hecho americano situándolo en el marco del desarrollo de la historia de la filosofía y la cultura universales. En los dos escritos restantes no se aborda centralmente el tema América; empero, y en la medida que su consideración nos permitirá apreciar un conjunto de elementos conexos de capital importancia, dedicaré un breve espacio a comentarlos.

Fue en 1939 que O'Gorman hizo explícita por vez primera su distancia ante el panamericanismo boltoniano.[8] Como

[8] Edmundo O'Gorman, "Hegel y el moderno panamericanismo", *Letras de México*, vol. II, núm. 8, agosto de 1939 –publicado antes en la *Revista de la Universidad de La Habana*, 1939–. En cuanto al panamericanismo boltoniano, véase Herbert E. Bolton, "The Epic of the greater America", discurso pronunciado en la *American Historical Association* en 1932 y recogido en Howard Cline (ed.), *Latin American History. Essays on its Study and Teaching, 1898-1965*, Conference on Latin American His-

lo indica el título de la juvenil formulación, O'Gorman identifica ligas muy estrechas entre las ideas sobre América vertidas por el moderno panamericanismo y las sostenidas, poco más de un siglo atrás, por Hegel. Según O'Gorman, cuando piensan en América, ambos –Hegel y Bolton– piensan, equivocadamente, en una unidad esencial con diferencias de grado. La discrepancia o'gormaniana se basa en la idea según la cual dicha unidad esencial sólo puede sostenerse a partir de una concepción ahistórica, es decir, natural-geográfica, de América.

Aunque el texto es breve, y más polémico que afirmativo, la posición del joven O'Gorman se deja ver con bastante nitidez. Resumámosla. Por hacer de la cultura algo residual, la concepción boltoniano-hegeliana de la unidad esencial de América es para O'Gorman inhumana, en el sentido de que se ubica en un plano que es ajeno al hombre y sus cosas. En O'Gorman, lo propiamente humano no es la naturaleza, sino la cultura y la historia; la historia no se somete a la geografía, la cultura no se somete a la naturaleza; lo esencial para construir esquemas históricos son las manifestaciones espirituales, a las que considera "esencias específicamente históricas". A su juicio, la diferencia entre las dos Américas no es de grado, sino de esencia, pero de esencia no natural, sino específicamente histórica: las dos Américas son ni más ni menos que dos esencias específicamente históricas distintas y contrastantes. Prefigurando sus desarrollos ulteriores, pregunta O'Gorman si es que para Hegel y Bolton

---

tory, University of Texas Press, 1967; y, en versión castellana, en Lewis Hanke, *¿Tienen las Américas una historia común?*, México, Diana, 1966.

nada significa la profunda a la vez que ostensible contraposición entre un pasado protestante y otro católico.

Por otra parte, en este artículo se advierten además, y entre otros, dos elementos que cabe destacar y retener, ya que volveremos a encontrarlos más adelante: uno, la idea según la cual autenticidad no equivale a autoctonía, sino más bien a función histórica; el otro, cierta toma de distancia por parte de O'Gorman ante la imagen lineal ascendente del devenir histórico, esto es, cierto despunte de problematización con respecto a la idea de progreso a la cual tributaban –a sus ojos– tanto Hegel como Bolton y sus seguidores:

> Todo va bien, sería la necesaria conclusión del discurso del profesor Bolton. Las dos Américas progresan y pronto la que está atrasada, la Hispana, estará a la altura de la Sajona. Era inevitable topar con la idea del progreso. Todo el discurso está inspirado en ella; por todos lados se aducen pruebas de prosperidad material: los ferrocarriles, los frutos, el petróleo, las inversiones, los capitales extranjeros las materias primas; pero y la cultura... Respecto a la cultura solamente encuentro en el discurso una frase odiosa: "Ha seguido dice, a la prosperidad material, el desarrollo de la cultura". ¿Que no será más bien que a la crisis de la cultura sigue una peligrosa prosperidad material? [...] Hegel planteó el problema del panamericanismo en su ya citada frase de que "lo que hasta ahora (1820) acontece aquí (América) no es más que el eco de ajena vida", refiriéndose a la vida europea naturalmente. De esa manera pide una vida autóctona para América y así, con rigorismo de gran pensador, somete de nuevo el problema histórico a su categoría geográfica. ¿Pero que no será que lo que debe pedirse para América es una vida auténtica (función histórica), aun

> cuando no sea autóctona (función geográfica)? ¿Que no será que ese mero eco de vida ajena es proceso de cultura? Porque fundamentalmente, si es vida auténtica, aun cuando sea reflejo, es vida culta.[9]

Si se lee con atención, puede advertirse un eco de la sensibilidad subyacente al previo ensayo sobre Santo Tomás Moro en la interrogación: ¿no será más bien que a la crisis de la cultura sigue una peligrosa prosperidad material?

Dos años después, en una ponencia leída a fines de 1941, O'Gorman insistió en su cuestionamiento al panamericanismo boltoniano, despejándolo y refinándolo. "¿Tienen las Américas una historia común?" es un texto tan impecable en términos silogísticos como bien resuelto en términos formales y de estilo –es, digámoslo sin vacilar, un clásico mayor de nuestra cultura histórica–.[10] Los términos fundamentales de la tesis sobre el doble ser de América se perfilan con toda claridad en esas páginas, estructuradas sobre dos premisas clave: la que sostiene que el hombre y las entidades culturales no "tienen" sino que *son* historia –tesis explícitamente tomada de José Ortega y Gasset, en particular de "Historia como sistema", donde hay, como es sabido, trazas heideggerianas–, y la que sostiene que en la Reforma protestante se encuentra la semilla de la modernidad, noción ésta probablemente tomada de Max Weber, acaso por la vía del contacto con los escritos tempranos de Raymond Aron.

[9] Edmundo O'Gorman, "Hegel y el moderno panamericanismo", *Letras de México*, *op. cit.*, p. 105.

[10] Edmundo O'Gorman, "¿Tienen las Américas una historia común?", *Filosofía y Letras*, núm. 6, 1942.

"¿Tienen las Américas una historia común?" sobresale entre los textos o'gormanianos por su temprana a la vez que acabada y rotunda madurez; sería, sin embargo, excesivo concluir que de sus páginas se desprende un mensaje unívoco; también lo sería pensar que ahí está contenido *todo* O'Gorman. Consideremos el argumento.

Según el O'Gorman de 1941, la gran peripecia histórica del descubrimiento –no, todavía, invención– y la colonización consistió fundamentalmente en la incorporación del Nuevo Mundo a la cultura europea cristiana. Dicha incorporación tuvo lugar por dos vías, las cuales expresan el tremendo desacuerdo que surgió en la cristiandad europea del siglo XVI en relación con el advenimiento del mundo moderno. La pretendida *historia común* de las dos Américas mentada por Bolton y sus seguidores se le presenta a O'Gorman como contradictoria en sus propios términos. Hay dos Américas porque hay dos historias, y hay dos historias porque hay dos vías distintas de incorporación del Nuevo Mundo a la cultura europea cristiana. Hasta ahí no hay demasiadas novedades con respecto a 1939. Pero el O'Gorman de 1941 escribe además que cada una de las dos Américas es una especie de *reflejo intensificado* de las dos Europas que se presentaban como contrapuestas en aquel lejano siglo XVI: la Europa que, por la vía de la Reforma, se abría a la modernidad; y la Europa que, aferrada a las antiguas concepciones, permanecía heroicamente anclada en la tradición, preservando los antiguos valores religiosos y espirituales en un mundo regido por nuevos principios; de un lado, Gran Bretaña; del otro, España. Y como reflejo *intensificado* de esas dos Europas, según O'Gorman, en Latinoamérica habría

habido un salto hacia atrás; en Angloamérica, un brinco hacia delante. Y entre las dos Américas habría, pues, un *agudo desequilibrio histórico*, producto de la discordia original entre las dos variantes de la cristiandad europea.

Esta última imagen es toda una novedad; por lo demás, y como puede advertirse, su delineamiento denota una asimilación de la tesis weberiana; lo que ella puede contener de valoración es sin embargo un misterio cuya resolución depende de qué supuestos pongamos en juego. Simple pero medularmente, retengamos que en la formulación de 1941-1942 la tesis del doble ser de América aparece conteniendo una tonalidad singular, caracterizada por una valoración tendencialmente positiva de los sacrificios de la tradicional España, que habría perdido el mando sobre las cosas del mundo para cumplir con una necesidad vital del proceso histórico de la cultura cristiana –ni más ni menos que conservar ciertos "valores espirituales esenciales"–. Este O'Gorman ve no sólo *esencialidad* en esos valores, sino también *heroicidad* en el desempeño histórico de España.

En "¿Tienen las Américas...?", *toda* América aparece como preservadora de los valores culturales amenazados en Europa; lo que sucedió es que cada América resguardó una de las dos utopías que en el siglo XVI europeo entraron en pugna, amenazando con destruirse entre sí. Vale la pena anticipar que dicha tonalidad –punto de fuga fascinante, y que podemos pensar ligada no sólo a la sensibilidad recelosa de lo moderno identificada en el ensayo de 1937, sino además a una eventual asimilación del último capítulo de *España invertebrada* y también, desde luego, a la ya para entonces ostensible presencia de los exiliados españoles en

el ámbito intelectual mexicano, entre ellos Gaos– tendería a difuminarse y a desaparecer en sus aportaciones de las décadas siguientes:

> Éste es el profundo sentido de eso que se llama la decadencia de España. Da grima oír hablar de esa decadencia como consecuencia de ciertos factores económicos, administrativos o raciales. La actuación de España como adalid de la antigua fe no tiene en sí nada de decadente; es, por lo contrario, vigorosa y heroica. Lo que pasa, y esto es lo decisivo, es que es una situación que no está a la altura de los tiempos. Pero es muy posible que el retroceso hispánico esconda un admirable secreto del proceso histórico de la cultura cristiana, que consistiría en la necesidad vital de conservar ciertos valores que le son a ella constitutivamente esenciales. Esto requeriría un elevado precio: la pérdida del mando, y España pagó el precio. Su sacrificio conservó esos valores antiguos que el nuevo sentido de la vida no tuvo, en su precipitación, el genio de digerir; hoy es la hora en que vemos que ese sacrificio no fue vano [...] Estos dos mundos han seguido las respectivas trayectorias que les marcó el impulso inicial que los creó. Son impulsos distintos en intensidad y en dirección. En América se reproduce, pues, el desnivel que se produjo en Europa al quedarse España por abajo de la altura de los tiempos históricos. Mas con esto no he dicho aun lo decisivo, porque lo curioso y sobremanera importante es que ese desnivel histórico se agrava en América y tórnase en un desequilibrio agudo. Sería de suponerse que en América se continuaría el estado de evolución cultural de los respectivos pueblos que la colonizaron, pero no hay tal. La verdad es que en Latinoamérica hay un salto atrás, no a un primitivismo como pensó Hegel (además él lo pensó para las dos Américas), sino a un estadio de evolución anterior [...] A su

vez, me parece que en Angloamérica hay un fenómeno diametralmente opuesto. Piénsese en el constitucionalismo político norteamericano como producto genial y auténtico del hombre moderno, y piénsese en el puritanismo, tradición auténtica de Norteamérica, que lejos de demostrar un retroceso nos invita a ver un brinco hacia delante. No se olvide que el puritano de puro excesivo no cupo en Europa. Es el hombre sincero e inhumano, la crema del protestantismo, el fruto más adelantado y exagerado que produjo el mundo moderno. Nada más opuesto al medieval que un puritano [...] Y así, el fenómeno americano tomado en su auténtica complejidad, revela una estructura de dos mundos entre los que hay un desequilibrio histórico agudo. En Latinoamérica surge una vida cultural de primer orden pero que en conjunto representa un retroceso a un estadio anterior de la evolución histórica europea; en Angloamérica surge una vida cultural enérgica y vigorosa, pero que de puro moderna es en conjunto una vida demasiado avanzada. Por la vía latina ingresa parte de América a la cultura, pero por esa misma vía las antiguas formas y principios de vida que España defiende en vano, tienden a preservarse en el Nuevo Mundo; por la vía anglosajona se incorpora la otra parte del Continente, pero por esa vía también se quieren preservar en toda su pureza extremosa los nuevos principios y formas. En América encuentra refugio aquello que en Europa está en peligro, y esto nos da una idea de América que yo creo jamás ha sido vista antes: América desde sus orígenes desempeña el papel de la gran preservadora de los valores culturales cuando éstos han estado en peligro. En América encontraron seguro albergue dos utopías que se combatían ferozmente en Europa en esa hora crítica y trágica que fue el tránsito del mundo medieval al mundo moderno. Latinoamérica fue depósito de los antiguos valores; Angloamérica, de los nuevos principios.

Ésta desarrolló su admirable técnica y su magnífica vida política; aquélla conservó los altos valores espirituales y religiosos que le confió España. Puede decirse que Latinoamérica jamás ha hecho en serio la experiencia del industrialismo, de la técnica y del liberalismo, y que Angloamérica solamente ha hecho esa experiencia. Esto no es hablar mal de una o de otra, en todo caso es hablar bien de las dos. Yo creo que esta profunda y original diferencia entre los dos mundos americanos, este acusado desequilibrio, subsiste hoy en día en lo fundamental. Creo que éste es el esquema verdadero de la estructura histórica del Continente [...] Se ha dicho también que las relaciones entre las dos Américas han sido por lo general buenas y cordiales y que eso es una prueba más de la unidad histórica continental. A mí me parece que ni es exacto que hayan sido por lo general buenas y cordiales esas relaciones, ni, caso de que lo hubieran sido, que con ello se pruebe esa unidad. La verdad es que el problema de las relaciones entre las dos Américas es sumamente complejo y no es posible despacharlo con el sobado concepto de la "solidaridad" o con decir que han sido buenas o malas. Es más, creo que el estudio de las relaciones diplomáticas es sólo un aspecto de la cuestión y por cierto no es el más profundo. El examen de los tratados, de las conferencias interamericanas y en general de las relaciones políticas continentales, no será verdaderamente fecundo si no se coge el problema en sus raíces y en toda su plenitud. Estimo que la cuestión de las relaciones entre las dos Américas se ha confundido con la cuestión de las relaciones internacionales entre las repúblicas americanas. No digo que no exista una vinculación entre estos dos problemas, pero sostengo que son cosas distintas. En el fondo las relaciones entre las dos Américas entrañan abstrusos problemas de psicología histórica que desde hace tiempo están reclamando inútilmente la atención de los historiadores. Por mi parte ten-

go mi opinión, falsa o certera, sobre esto. No es éste el lugar para exponerla y espero poder hacerlo con algún decoro en un día no lejano, pero sí que puedo afirmar que si algo prueban las relaciones entre las dos Américas, es la gran distancia que las separa y en modo alguno la unidad o uniformidad en el Continente. A mi juicio, la zona profunda donde debe resolverse el problema es el campo de la moral y de los valores. Creo que, hasta ahora, las relaciones entre las Américas han tenido por base una honda incomprensión, pero no incomprensión en el sentido puramente intelectualista con que usualmente se invoca el término, sino una incomprensión espiritual originada en una mutua y sistemática desvalorización ética. Recuérdese el extraordinario libro de José Enrique Rodó, que injusto o no, es bella y ágil expresión de un auténtico sentimiento del alma criolla hispanoamericana. "Aunque no les amo, les admiro", dice Rodó, refiriéndose a los norteamericanos, al dirigirse a la juventud latina del Nuevo Mundo. Yo confío en que Norteamérica no dirá como el tirano del Mediterráneo: "Nos tiene sin cuidado el ser odiados." No echemos tampoco en olvido al brillante Martí que señala como el mayor peligro de "nuestra América" (la Latina) "el desdén del vecino formidable, que no la conoce." Tengo la convicción de que se adelantará mucho más en el conocimiento de las relaciones entre Angloamérica y Latinoamérica, si se descubre toda la carga potencial de resentimiento que llevan las palabras "greasers" y "gringos", que si se escribe toda una biblioteca sobre los tratados y convenios internacionales.[11]

Por último, este O'Gorman cierra su argumento de entonces declarando que él tiene *una opinión personal* sobre

[11] *Ibid.*, pp. 229-234.

el complicado problema de las relaciones entre las dos Américas, opinión que *no enunciará ahora*, y de la que sólo sabemos que se enmarca en el campo de la moral y los valores. La pregunta que cabe formular es si esa opinión personal de 1941-1942 se parece a la que desplegara en 1937, a la que desplegaría lustros más tarde, o a otra distinta. Refiramos, por lo pronto, que la presencia del matiz valorizador del papel de España, así como de las elogiosas referencias a Martí y a Rodó que cierran la intervención, conducen a inclinarse –no sin reservas, dada la ausencia de otros testimonios probatorios– por la primera de las tres opciones.

El punto toral es el siguiente: si se lee la formulación de 1941-1942 *desde* el mirador que proporcionan los textos del O'Gorman maduro, es fácil verla como un *anticipo* de éstos –para hacerlo, simplemente hay que pasar por alto la singular tonalidad referida, relegándola a la condición de ribete de nula o escasa significación–; no obstante, si se invierte la perspectiva y se aprecia a esa misma formulación *desde* el mirador que proporciona la consideración del ensayo de 1937 y del *clima* intelectual de 1941-1942, con aquel Gaos del fervor tan próximo y activo, todo cobra, o puede al menos cobrar, un sentido distinto. Desde luego, desde un punto de vista sensible a la historicidad, llamar la atención sobre lo último se revela no sólo como plausible, sino además como metodológicamente más indicado.

Todavía dentro de la misma línea de reflexión es interesante dejar constancia de que se identifican ecos de la misma disposición valorizadora del papel histórico de España en otras aportaciones tempranas de O'Gorman. Así, por ejemplo, en sus "Reflexiones sobre la distribución urba-

na colonial...", leemos que el conocimiento profundo de la experiencia evangelizadora –intento de incorporación orgánica de los pueblos americanos a la cultura occidental– resulta decisivo para penetrar en la conciencia histórica de las colonias y para comprender *el alto valor humano* del agitado destino de "las actuales naciones americanas".[12]

Cabe señalar por lo demás que, aun si en el O'Gorman de 1941-1942 no han despuntado todavía la historia y la crítica de la idea del descubrimiento ni, tampoco, la propuesta de sustituir esta última noción por la de invención, han aparecido ya, con nitidez suficiente, tanto la idea según la cual el descubrimiento y la colonización significan centralmente la *incorporación* de América a la cultura cristiana, europea y occidental, como el núcleo de su tesis fuerte sobre el *doble ser* americano: hay dos Américas porque hay dos historias, las historias correspondientes a *dos tipos distintos y contrapuestos de incorporación* –esquemáticamente, hay dos Américas porque hay dos Europas–. Es preciso reconocer y resaltar que, en términos generales, esa idea y este núcleo no sufrirían alteraciones importantes en sus elaboraciones ulteriores. Pero también es menester insistir sobre el hecho de que, en tanto la idea de la incorporación de América a la cultura cristiana, europea y occidental ganaría en profundidad y alcances en las formulaciones por venir, la versión 1941-1942 de la tesis sobre el doble ser americano aparece,

[12] Edmundo O'Gorman, "Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México", publicado originalmente en 1938 y luego recogido en *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.

como acabamos de adelantar, marcada por una tonalidad y por unos matices expresivos que nos costaría mucho trabajo identificar más tarde: con el paso de los años el contraste entre las dos Américas se volvería en O'Gorman más esquemático, perdiendo las características referidas y tendiendo a gravitar hacia una inversión de los signos valorativos insinuados en 1937 y, consecuentemente, hacia una apreciación más unilateralmente positiva de la experiencia anglosajona.

De 1942 es el primer libro americanista de O'Gorman, titulado *Fundamentos de la historia de América*.[13] ¿Qué encontramos en él? Primero, el reconocimiento de una deuda intelectual con Gaos, en particular con el curso que éste había dedicado a Descartes en la UNAM, del cual *Fundamentos...* es una derivación directa. En segundo lugar, una deuda intelectual con la visión de la historia de la filosofía dada a conocer en ese mismo momento por Julián Marías, según la cual el Renacimiento debía verse como un momento de escaso relieve, –si no directamente negativo–, en esa historia, visión ésta que es susceptible de ser empalmada con la *disposición 1937*. En tercer lugar, y muy relacionado con lo anterior, la emergencia de una serie de puntos de vista sobre el humanismo renacentista y sobre la significación del padre Las Casas en la historia de la cultura, lo cual, además de prolongar los cuestionamientos a los argumentos que venía sosteniendo el mismo Silvio Zavala, completan otras apreciaciones vertidas por el mismo O'Gorman en un capitalísimo artículo de 1941 que consideraremos más

[13] Edmundo O'Gorman, *Fundamentos de la historia de América*, México, UNAM, 1942.

abajo, anticipando además, en parte, las posiciones que sostendría más tarde, en ocasión de su célebre y dilatada polémica con Lewis Hanke.

Fundamentos de la historia de América está organizado en dos grandes partes. En la primera, O'Gorman revisa el *De unico vocationis modo* del padre Las Casas, para concluir diciendo que dicha obra no debe filiarse dentro del humanismo renacentista, sino que ha de verse como manifestación de la subterránea transición que condujo a la cultura europea de la escolástica medieval a la filosofía moderna. En pocas palabras, si *De unico vocationis modo* es una obra todavía medieval en lo que respecta al nivel doctrinario o del contenido, es ya una obra moderna en lo que concierne a su intención o propósito práctico. Podríamos, para apretar todavía más la formulación, decir que lo que O'Gorman tematiza en esas páginas es la proto-modernidad lascasiana, entendida de un cierto modo. El argumento o'gormaniano destaca el carácter abstracto de la formulación capital del dominico –*todos* los hombres pueden acceder a la fe, la cual debe ser enseñada por la persuasión, no por la fuerza–, considerándolo un antecedente importante de la moderna reducción cartesiana de lo múltiple a lo uno. Asimismo, pone de relieve, conceptuándolos también como signos de modernidad, la centralidad que desempeña la razón en la propuesta lascasiana, la fuerte conexión que cabe identificar entre su idea de poner *en vía de* salvación y el afán de dominio, así como la apertura a comprobar empíricamente la validez de su propuesta. Para O'Gorman, el experimento de la Vera Paz –que sólo resultó "a medias"– *representa e ilustra* la conquista filosófica de América en un sentido que *ya* es moderno.

En la segunda parte de *Fundamentos...*, O'Gorman aborda más directamente el tema de la relación entre la aparición de América y la transformación de la concepción tradicional del mundo. El punto medular es a sus ojos el siguiente: al ser descubierta, América convierte en hipótesis las concepciones tradicionales sobre el mundo y el hombre; surge entonces la tremenda duda relativa a si la realidad americana participa de la misma naturaleza que el resto de las cosas y criaturas. Se parte del supuesto afirmativo, es decir, de la hipótesis de identidad de naturaleza, la cual se procura verificar una y otra vez. En tal sentido, lo que la aventura de la Vera Paz vino a confirmar fue no sólo una hipótesis particular sobre la evangelización, sino una hipótesis más general, e implicada en la primera, relativa a la identidad de naturaleza. Es por esa vía, de pregunta y respuesta, de hipótesis y confirmación, que América va siendo *paulatinamente admitida* en el ámbito de la cultura cristiana, europea y occidental. Si se me forzara a condensar en una fórmula simple y breve el contenido de *Fundamentos...*, diría que, para el O'Gorman de 1942, es precisamente en la recién referida dialéctica –pregunta-respuesta, admisión paulatina– donde reside el buscado *fundamento* de la historia americana.

Desde el punto de vista americano, la disputa del siglo XVIII, que encierra lo que O'Gorman denomina la *calumnia de América*, no supera en lo esencial la especulación primitiva relativa a la identidad de naturaleza. Lo que a O'Gorman más le interesa destacar de esa disputa es su proyección sobre la filosofía del siglo XIX, en particular la de Hegel; y, también, sobre la filosofía de su propio tiempo, específicamente la de Ortega y Gasset, última de una larga serie de voces

que emitieron una opinión al respecto. Si con Buffon entra América a una historia natural, con Hegel ingresa a una historia universal; en ambos casos lo hace con signo negativo; en el específico de Hegel, directamente como un *no-ser*. La duda de Hegel sobre la historicidad de América es parecida –dice O'Gorman– a la antigua duda relativa a su naturaleza. Al final del volumen, O'Gorman refiere las ideas-presagio de Ortega y Gasset y de Waldo Frank, pero les resta importancia, afirmando que lo verdaderamente importante es concebir a América dentro del proceso histórico universal –una vez más, nos topamos con lo que cabría denominar *silencio axiológico o'gormaniano*.

Aunque no aparece todavía en *Fundamentos...* la idea del universalismo de la cultura de Occidente, se la podría considerar prefigurada: la imagen de América como *esfinge preguntona* ciertamente anticipa la idea de su centralidad en el proceso de conformar la concepción moderna del mundo, si no es que es ya una primera formulación de ella. No se detectan todavía, tampoco, el afán de desmontar críticamente la idea del descubrimiento de América ni, mucho menos, la opción por la idea de invención como tentativa de solución al paralogismo implicado por aquélla. Por lo demás, en *Fundamentos...* no se encuentran alusiones al tema del doble ser de América; ello no debe sorprendernos pues la finalidad del ejercicio había sido otra. De momento, es importante visualizar que el O'Gorman de 1942 sigue de alguna manera *escondiendo* su axiología.

Para asomarse un poco más a los contenidos específicos de la axiología del joven O'Gorman hay que acudir a una aportación extraña titulada "Sobre la naturaleza bestial del indio

americano".[14] Dedicada a Gaos, ésta es muy importante para nuestros fines, y ello por tres razones principales: *1)*, su argumento se edifica explícitamente sobre unas insinuaciones gaosianas –que ya conocemos– acerca de cómo puede definirse la *humanidad* y su relación con la historia; se edifica, en realidad, sobre una peculiar y posible mas no necesaria modalidad de apropiación de esas insinuaciones. *2)*, en sus páginas se presenta una idea del historicismo y de sus relaciones con la antropología filosófica y con la filosofía de la historia que es también una toma de posición política y moral. *3)* esa idea del historicismo –y de sus relaciones con...– sería explícitamente discutida por Leopoldo Zea en una aportación suya fechada una década más tarde; me inclino crecientemente a visualizar en esa puesta en cuestión zeiana el origen concreto y visible de la predominantemente sorda, pero de todos modos innegable, y en ciertos aspectos decisiva polémica que, a partir de entonces –*ca* 1953–, tendría lugar entre ambos.

Para el O'Gorman de 1941, tanto Las Casas como Sepúlveda son cristianos. La diferencia es que Sepúlveda es un humanista no erasmista y que, en tanto tal, maneja un concepto de lo humano que cubre las tres acepciones dadas por Gaos en su artículo de 1940, esto es, adhiriendo a la restrictiva y aristocratizante tercera acepción, según la cual *no todo hombre es plenamente hombre.* Humanismo es, para este O'Gorman, un concepto que postula un sentido valorativo y selectivo de "lo humano" –no todo hombre es *plenamente* hombre; hacerse hombre en ese último sentido es un proceso,

[14] Edmundo O'Gorman, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2, 1941.

que supone un esfuerzo–, un sentido que se contrapone a las ocultas y poderosas corrientes que, con el tiempo, cuajaron en las democráticas e insensatas declaraciones constitucionales de los "derechos del hombre" y que, al parecer, fueron derivando "en los totalitarismos de nuestros días":

> Fijemos la atención en esto: el humanista cordobés considera que los indios, para él siervos *a natura*, saldrían beneficiados, porque a cambio de su trabajo y de la privación de sus bienes se les comunica "la virtud, *la humanidad* y la verdadera religión". ¿A qué se refiere en esta frase el término humanidad? Ya pudimos comprobar que no se trata de humanidad en los sentidos de naturaleza humana y de especie o género humano. Necesario es, pues, que se trate de un tercer sentido sobre el que se articula toda la tesis. No será, por otra parte, difícil descubrirlo. Me parece evidente que la humanidad a que alude Sepúlveda responde a una noción de lo humano perfecto. El siervo es humano de naturaleza humana imperfecta o menoscabada; comunicarle la humanidad consistirá precisamente en perfeccionar o completar esa naturaleza deficiente; pero, no debemos confundir gruesamente las cosas: mientras el siervo *sea* ese hombre menoscabado, ese menos-hombre o infrahombre, *no es humano* en el sentido a que se refiere Sepúlveda. He aquí una tercera acepción del vocablo *humanidad* que, como en el esquema propuesto por Gaos, toma "un sentido valorativo y selectivo" [...] Sepúlveda es aristotélico, mas es también cristiano-ortodoxo, y la importancia de su figura en el panorama del humanismo español es que marca el punto esencial de la vuelta de espaldas a Erasmo y a su influencia en la península [...] Para esta posición ideológica, la simple personalidad humana por naturaleza era un concepto deficiente o insuficiente: le faltaba el ingrediente específicamente cristia-

no. Por eso, en la repetida frase donde enumera los beneficios que reportarán los indios bajo la servidumbre de los europeos, incluye la "verdadera religión". La personalidad humana se define no tan sólo por los elementos constitutivos naturales, sino por la fe en Cristo [...] El siervo puede aspirar a la salvación; pero sólo le es posible si se sujeta al gobierno despótico bajo el mando de un amo cristiano. *En este sentido y únicamente en ese, se habla de incapacidad del indio americano para recibir la fe.* Podemos ya precisar ese tercer concepto de humanidad en que piensa Sepúlveda. La verdadera religión es base esencial de la personalidad humana. Desde este punto de vista, religión puede ser tomada en un sentido equivalente a cultura. Cultura y vida urbana en una recíproca correlación; es lo constitutivo de lo *humano* en la acepción restringida y muy propia con que se usa en la doctrina que defendió el humanista español en su polémica indiana con Bartolomé de las Casas. En el fondo del pensamiento de Sepúlveda y de los otros que con él sostuvieron la tesis de la servidumbre por naturaleza, se encuentra la idea de que ser *hombre* consiste exclusivamente en (para usar los mismos términos que Gaos) "los actos propios del culto y urbano". Los naturales del Nuevo Mundo no son humanos; no realizan en sí la humanidad. Esta última afirmación que resulta tan apegada a las sugestiones contenidas en el artículo del Dr. Gaos, podría parecer forzada. Sin embargo, no hay tal: la conclusión se ha desprendido del análisis de los textos [...] *Conclusión capital: el sentido "íntimo y último" de la incorporación del indio americano a la civilización cristiana occidental, es el de realización del hombre.* Civilizar a los indios equivale a catolizarlos y urbanizarlos (verdadera religión y vida social europea), y en último y definitivo término significa *humanización*. Ante la peripatética pregunta del Dr. Gaos ¿"humanización", potencia y movimiento que *se va haciendo*, todavía no

acto, algo que *es*? podemos decidirnos, desde las posiciones de esta teoría antropológica indiana, por la afirmativa.[15]

[...]

El nuevo problema que nos plantean estas consideraciones consistirá en indagar los supuestos que hicieron que una de las posiciones se aceptara en la práctica con rechazo de la otra. Pero esta cuestión amerita un detenido estudio que no puede emprenderse en estas páginas, ya de suyo extensas. Quizá una de las conclusiones resulte ser que habíale sonado su hora al humanismo, no por anticristiano, sino por aristocrático, y que la verdadera pugna fue con las ocultas y poderosas corrientes que, con el tiempo, cuajaron en las democráticas e insensatas declaraciones constitucionales de los "derechos del hombre" [...] Dentro de este planteamiento cabría relacionar "el punto de vista" de la tesis antropológica del siglo XVI con el "punto de vista" historicista de nuestro tiempo. Esto es posible pensando que se trata de dos coincidentes direcciones conceptuales de distintas épocas. Lo que a este respecto y a primera vista aparece sobremanera sugestivo, es que esa coincidencia podría desembocar en un concepto de "humanismo de nuestro tiempo". Ya el término "humanismo" cobra un volumen y densidad extraordinarios, si reflexionamos sobre el hecho de que básicamente se trata de un concepto que postula un sentido valorativo y selectivo –aristocrático– de "lo humano". Se perfila una reacción contra el degradado concepto que se tiene del hombre y que es lo que ha hecho posibles los sistemas políticos de los Estados Totalitarios de nuestros días. ¿Acaso el historicismo conduce en derechura a una forma aristocrática humanista de la vida? Por todas partes hay síntomas de que esto sea así.[16]

[15] *Ibid.*, pp. 309-312.
[16] *Ibid.*, pp. 313-314.

Una vez más en polémica con los puntos de vista de Silvio Zavala, O'Gorman lee la victoria de Las Casas como una victoria no del cristianismo sobre el paganismo, ni del humanismo contra el anti-humanismo, sino de un determinado sentido de lo humano –simple y demagógico– por encima de otro, al que parece juzgar como más refinado y aristocrático –de ahí a tomar abierto partido por Sepúlveda no hay más que un paso, un paso muy corto que O'Gorman parece dar en efecto–. A sus ojos, el historicismo contemporáneo sería, en una importante medida, una suerte de auspiciosa reedición del humanismo aristocratizante otrora emblematizado en Sepúlveda.

Muchas preguntas se desprenden de una visita a este texto. La primera es la interrogación sobre si debemos tomárnoslo completamente en serio. Hay mucho de afán provocador en él; hay además, no poco de humor filosófico; hay, también, un tono deliberadamente irónico que lo atraviesa de principio a fin. ¿No se tratará, en suma, de una *boutade*? Es hasta incluso probable que el Gaos de esa misma época viera con simpatía estos impulsos hacia el humor y la ironía; podemos incluso imaginar al ex rector de la Universidad de Madrid esbozando una sonrisa al ver a O'Gorman devenido abogado de Sepúlveda precisamente en una época en que la reivindicación de la figura del padre Las Casas comenzaba a volverse un tópico (contra el que reaccionaría, más tarde y desde otro ángulo, Ramón Menéndez Pidal).

Sin embargo, más allá de lo sobredicho, es difícil pensar que, aparte de la probable sonrisa que pudiera haber esbozado al hojear el ensayo, el Gaos de ese tiempo compartiera *a fondo* la acrobacia intelectual del joven O'Gorman y

sus eventuales derivaciones políticas y morales. Y es que de ninguna manera podría pensarse que el artículo de Gaos que O'Gorman cita, y sobre el cual monta sus polémicas reflexiones acerca de la controversia de Valladolid, *hubiese contenido*, en tanto derivación *necesaria*, al artículo de O'Gorman. Recuérdese que O'Gorman pasa por alto el último y capitalísimo matiz introducido por Gaos en los pasajes conclusivos de su aportación: ¿y si no hubiera habido progreso?, ¿y si civilización no equivaliese a humanización?, ¿qué hemos de hacer con la esfera de la moralidad? Lo que en todo caso el Gaos y el O'Gorman de *ca.* 1940 parecen compartir es la incomodidad frente al mundo contemporáneo; quizá, también, cierto sentido aristocratizante; no olvidemos que ambos son –cada uno a su modo– discípulos del autor de *España invertebrada* y de *La rebelión de las masas*. El imperativo de selección y el papel de las minorías directoras son motivos que resuenan con nitidez en los escritos de ambos, al igual que en los del común maestro; sin embargo, aquella incomodidad y su sentido resuelven de modos bien distintos en sus elaboraciones de aquel tiempo. Sobreinterpretando: mientras para el joven O'Gorman la salida de la crisis de la cultura contemporánea parece estar ligada a un centramiento del historicismo como una especie de neohumanismo aristocratizante –una clase de neosepulvedismo–, para el Gaos de ese mismo momento –no olvidemos que estamos en el primer tramo de su hispanoamericanista fervor– la salida de esa misma crisis parece residir, más bien, en la búsqueda de una *contención* de resonancias trascendentes al eventualmente incontenible predominio del inmanentismo irreligioso. Para aquel Gaos,

historicismo no equivalía a neohumanismo aristocratizante, era más bien la expresión problemática de una peculiaridad profunda de la cultura contemporánea y, en tanto tal, testimonio de aquella grave crisis de los *principios*. Expresión y testimonio a los que no cabía empero renunciar si lo que se quería era superar esa crisis que tanto y tan hondamente turbaba su sensibilidad (recuérdese aquí la polémica entre Gaos y Nicol, cuyos términos se refieren en la apostilla 3). Por lo demás, y en lo que respecta a su concepción del siglo XVI español, Gaos era un simpatizante del erasmismo, nunca de Sepúlveda; aristocratizante o no, orteguiano situado ligeramente *a la izquierda* del maestro, Gaos parece no haber textualizado nunca que en el pensamiento de Sepúlveda pudiera haber algo recuperable…

Ahora bien, si "Sobre la naturaleza bestial…" es, como pienso que es, algo más, mucho más, que una *boutade*, ¿qué nos dice acerca del fondo axiológico del joven O'Gorman? Ante todo, que en sus elaboraciones tempranas no es para nada sencillo establecer dónde hay inestabilidades debidas a cierta probable inmadurez; dónde bromas filosóficas; dónde concesiones retóricas; dónde, por fin, núcleos valorativos genuinos: es difícil saber, en suma, dónde está parado el joven O'Gorman (el lector acucioso puede consultar en este punto la apostilla 6, acaso para acrecer todavía más sus perplejidades). Pero la consideración de este texto nos dice también, y sobre todo, que, profundizada y recreada, la tesis aristocratizante contenida en "Sobre la naturaleza bestial…" se mantendría como pilar primordial de la axiología o'gormaniana ulterior. No es éste un hallazgo menor; seguramente, uno de los ejes

posibles para caracterizar *la ecuación O'Gorman* es la idea según la cual hay hombres y ámbitos de cultura relativamente más *perfectos*, siendo los demás *perfectibles* en relación con ellos –una visión, en suma, jerárquico-dinámica, no necesariamente evolucionista ni necesariamente escatológica, de la humanidad y su historia–. Para O'Gorman, un hombre o una entidad *puede* ascender peldaños en la escala de la perfección, pero sólo con base en su propio *esfuerzo* y, además, en presencia de ciertas condiciones. Todas esas ideas, sin duda claves para comprender la totalidad de sus operaciones y deslizamientos ulteriores, están claramente prefiguradas en "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", de 1941.

Resulta oportuno referir en este punto una consideración vertida por O'Gorman en un texto suyo sobre el padre Mier, fechado en 1945, donde despunta una breve pero importante alusión a Hispanoamérica.[17] Tras precisar el significado del "llamado centralismo del padre Mier", y tras identificarse en alguna medida con la posición política del predicador en su última etapa –más realista y paciente que la sostenida por los federalistas mexicanos de su tiempo–, O'Gorman cierra su argumento afirmando que la clave de la historia hispanoamericana es la *impaciencia*, ardoroso deseo de alcanzar a través de un salto audaz la suma de las perfecciones, unas perfecciones invariablemente asociadas

[17] Edmundo O'Gorman, "Fr. Servando Teresa de Mier", prólogo al libro *Fr. Servando Teresa de Mier*, tomo integrante de la colección Antología del Pensamiento político Americano, publicado por la imprenta de la UNAM en 1945. Recogido en *Seis estudios históricos de tema mexicano*, *op. cit.*

a alguna exitosa experiencia *ajena*. Si la clave para entender la tragedia es la impaciencia que conduce a procurar acceder de un golpe a la ajena perfección, la salida estriba en buscar pacientemente una perfección que sea *propia*; en la oración final del texto, O'Gorman exhorta a hispanoamericanos y españoles a tener su propia, auténtica e indemostrada utopía:

> Y de todo esto debe sacarse una última pero fundamental consideración que sirva para mejor entender esto que se llama el ser hispanoamericano. Si intentamos penetrar más en el fondo de esta gran disputa parlamentaria, dejando en la superficie los tecnicismos jurídicos, veremos que se trata de una lucha en torno a una utopía. Tal parece que nuestro modo de ser histórico consiste en un apasionado deseo de llegar de un salto audaz a todas las perfecciones. Es clave de nuestra historia la impaciencia. Pero se trata siempre de una utopía que no lo parece y que, por lo tanto, jamás se confiesa como tal. Siempre la utopía que nos enajena es algo experimentado en cabeza ajena y respaldado por el éxito. Así aconteció con el federalismo norteamericano, así con el positivismo francés, así con el liberalismo de la Constitución de 1857, así quizá acontecerá con el socialismo ruso. Por eso esa permanente contradicción de donde brota nuestra historia dolorosa: siempre las tendencias conservadoras y reaccionarias tienen la razón; pero siempre, también son las tendencias utópicas las que van triunfando y por eso, ellas también tienen la razón. Nuestra tragedia está en que, contrario a lo que piensan los anglosajones, somos muy razonables, herederos más directos, al fin, de la gran tradición clásica. Somos tan razonables que convertimos en utopía sólo lo experimentalmente comprobado. El día en que Hispanoamérica (y permítaseme incluir también a España) ten-

ga su auténtica y propia utopía, que lo sea realmente, es decir, experimentalmente indemostrada y no totalmente realizable, ese día dejaremos de ser historia aplicada para ser historia de libertad. Y si no, ¿qué otro sentido tiene todo el pensamiento hispanoamericano?[18]

El impulso que caracteriza a esta primera aproximación o'gormaniana a la figura del padre Mier es más o menos consonante con la singular tonalidad revalorizadora del papel histórico de España que detectamos en su ponencia anti-boltoniana de 1941, así como también con los puntos de fuga que de ella podían derivarse: ¿dónde residiría sino el anclaje de la *propia* y *auténtica* utopía? Con su énfasis puesto sobre la posibilidad y la necesidad de una utopía *propia*, O'Gorman aparece como relativamente próximo al Gaos y al Zea de ese tiempo, a la vez que relativamente alejado de los modos en que él mismo tendería a resolver, en los lustros por venir, ese *mismo* problema; entonces no desaparecería tanto el tema de la paciencia como la alusión a lo propio. Pudiera ser instructivo comparar el Mier de O'Gorman con las aportaciones zeianas de fines de esa misma década.[19] ¿No son análogos, o al menos próximos,

[18] *Ibid.*, pp. 96-97.

[19] Escribía Zea en 1949: "Mientras al norte hemos visto crecer a un pueblo sin gran historia, apenas sin tradiciones. Un pueblo inferior a nosotros, de acuerdo con nuestro propio mundo de valores. Pero un pueblo que nos ha vencido, apoyado precisamente en valores que nosotros no habíamos querido reconocer como tales. Este pueblo, en fin, es el que ha frustrado nuestros sueños. Pueblo descendiente de aquel que ayer había frustrado los sueños de predominio universal del Imperio español. Este fracaso histórico, que hiere hondamente nuestra soberbia, es el que

los conceptos de impaciencia (O'Gorman) y de irresponsabilidad (Zea)?, ¿no son análogos, o al menos próximos, los llamados a tomar en consideración *lo propio*, un ámbito por

---

ha originado la forma de elección de nuestro ser. Nos sentimos menoscabados, reducidos, amputados, porque ha fracasado nuestro proyecto. Por esta misma razón nos negamos a asumir la responsabilidad de nuestro pasado. Esto es, nos negamos a aceptar un fracaso que no consideramos nuestro [...] La fuente verdadera de eso que consideramos nuestros males, lo que ha originado los sentimientos y actitudes señaladas, ha sido nuestra *irresponsabilidad*. Nos hemos negado a asumir la responsabilidad de un pasado al que acusábamos de la frustración de nuestros proyectos, y a partir de esta negación nos hemos negado también a responder de un presente al que consideramos eventual, provisional. Nos negamos a responder de este pasado y presente porque nos encontramos pobres, raquíticos, y disminuidos, en comparación con lo que eran nuestros proyectos [...] Adoptamos sentimientos de inferioridad y nos declaramos insuficientes, resentidos y malogrados para no vernos obligados a cambiar nuestros proyectos. Nuestro orgullo no podría aceptar tal cambio, por esto preferimos adoptar sentimientos que, por contrapartida, los justifican. En vez de entregarnos a la tarea de realizar un mundo cultural y material de acuerdo con nuestras posibilidades, preferimos lamentarnos de nuestra incapacidad para no ser tanto o más que Europa en el terreno cultural, o tanto o más que los Estados Unidos en el terreno material. No pudiendo ser semejantes a estos pueblos preferimos no ser nada [...] Nos negamos, en otras palabras, a asumir la responsabilidad de una realidad que no coincide con lo que han sido nuestros proyectos." Leopoldo Zea, "El sentido de responsabilidad del mexicano", en *La filosofía como compromiso* (1949). Se trata de una conferencia ofrecida en la primera serie del Hiperion, titulada "¿Qué es el mexicano", recogida también, más tarde, en *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 2001 [1ª ed. 1952-1953; 1949 en el caso de los *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*; 1ª ed. de la recopilación de Porrúa, 1974]. El extracto citado está tomado de las pp. 139-141 de la edición de Porrúa.

entonces igualmente indefinido en ambos? Es probable que, de hacerse el ejercicio de suponer confundida la autoría original de esos textos o, al menos, de los extractos citados, un estudioso de nuestros días no sería capaz de establecer de manera inconcusa cuál de ellos corresponde a O'Gorman y cuál a Zea. Porque lo que se aprecia en ellos es no sólo una serie de razonamientos desplegados con base en la apelación al contraste entre las dos Américas, sino además, y lo que es más importante, un impulso neorromántico-orteguiano hasta cierto punto común, consistente en enfatizar la necesidad de *adaptar* los proyectos a la realidad, a las circunstancias y las temporalidades específicas, sin que quede demasiado claro, ni en aquel O'Gorman ni en ese Zea, de qué están hechas *concretamente* todas esas cosas. En suma, el abismo filosófico e ideológico que separaría en los lustros siguientes a estos dos autores no estaba *de ninguna manera* perfilado en *ca.* 1950, y ello más allá de los contenidos de "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", los cuales no habían encontrado ecos ni prolongaciones en las elaboraciones o'gormanianas, ni habían suscitado, tampoco, respuesta alguna por parte del joven Zea.

3. América inventada

Vimos que, a mediados de los años cuarenta, O'Gorman estudió profundamente, bajo la guía de Gaos, *Ser y Tiempo*; vimos también que esa experiencia intelectual robusteció su sensibilidad historicista, reorientándola en una dirección específica. Entre los derivados de este proceso

se cuentan una carta singular y poco conocida, así como la entera serie de estudios que O'Gorman dedicó al tema del "ser de América", serie que se fue publicando a lo largo de tres lustros. Consideremos ambos conjuntos –la carta y los estudios– por separado, anticipando que al concluir los tres lustros referidos, esto es, hacia 1960, nos encontraremos ya, definitivamente, con *otro* O'Gorman; nos encontraremos, si cabe decirlo así, con la *ecuación clásica o'gormaniana*.

La carta aludida fue publicada en 1947, aunque lleva fecha de noviembre del año anterior; en ella, O'Gorman le narra a Jesús Silva-Herzog, a la sazón director de *Cuadernos Americanos*, sus impresiones sobre el congreso "El Futuro de las Humanidades", que había tenido lugar en el pasado mes de octubre en la Universidad de Princeton.[20] En la carta, un O'Gorman ya hechizado por Heidegger vierte una serie de consideraciones reveladoras no sólo de su relativa desubicación intelectual en dicho encuentro académico, sino además de su distancia crítica ante la sensibilidad filosófica y cultural predominante en Estados Unidos –caracterizada como pragmatista y antimetafísica, y ello como consecuencia de una decisión *voluntaria* de los estadounidenses y de ninguna manera como resultado de alguna supuesta incapacidad–, y de cierto orgullo personal suyo derivado de su pertenencia a la tradición cultural hispánica, definida como constitutiva y apasionadamente interesada en *calar* en el saber del hombre, y por eso mismo análoga a la filosofía contempo-

[20] Edmundo O'Gorman, "Carta sobre los norteamericanos", *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1947.

ránea que aparecía como más relevante a sus ojos, que es la de estirpe germánica.

Dejando aparte las obvias diferencias de tono y estilo, sería difícil negar que esta carta de O'Gorman presenta ciertas afinidades notables con las elaboraciones tanto del Gaos de la etapa del fervor hispanoamericanista como del Zea de entonces y sobre todo de después. La consideración atenta del escrito es importante por varias razones, entre otras, porque nos sitúa en condiciones adecuadas para captar la persistencia, en 1946, de algunas de las disposiciones que pudimos identificar en el ensayo de 1937, y para calibrar, justipreciándola, su ulterior metamorfosis: es evidente que en 1946 el O'Gorman liberal, modernizante y admirador de Estados Unidos no había hecho aún su aparición. Considérese el siguiente extracto:

> A menudo se ha observado, con apoyo en textos representativos, que esta Nación, generalmente hablando, se caracteriza por una muy notable y extendida falta de inquietud metafísica. ¿No habrá entre estos dos rasgos, el espíritu antimetafísico y el culto a los productos de la civilización, un abrazo entrañable? Yo así lo creo. La ausencia de congoja metafísica le permite al norteamericano, he ahí su fuerza, sentirse "imperturbablemente, irremoviblemente e indestructiblemente a sus anchas en el mundo", según lapidaria frase de Henry James. Sin embargo, ¿no será que tal carencia le impide, a su vez, interesarse apasionadamente por calar en el saber del hombre, tal como siempre lo ha hecho el pensamiento español y ahora lo intenta tan en serio la filosofía contemporánea de estirpe germánica?[21]

[21] *Ibid.*, pp. 154-155.

En cuanto a la serie de estudios consagrados al tema del *ser de América*, está, en primer lugar, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, libro que O'Gorman presenta como intento de fundamentar filosóficamente una averiguación sobre qué sea "en sí" el descubrimiento de América, para llegar por esa vía a comprender la estructura misma del ser de América.[22] Explícitamente reconoce allí O'Gorman su deuda con el Heidegger enseñado por Gaos –el libro mismo está dedicado, una vez más, a Gaos, "maestro y amigo"–; es justamente en nombre de Heidegger que da paso a una crítica radical de la historiografía existente, a la que llama naturalista-rankeana y a la que califica, sin vacilar, de inauténtica. El eje de su crítica –en la que sus diferencias con Zavala siguen jugando un papel, ahora tácito (véase la apostilla 5)– reside en advertir que la historiografía naturalista presupone la realidad en sí del pasado, considerándolo por tanto como algo *ajeno* al historiador; ese punto de partida cosificador y falsario es el que da lugar al desmedido crecimiento de una erudición inútil y falta de sentido histórico, es decir, a un bizantinismo –bizantinismo e ignorancia son, así lo cree O'Gorman, extremos que se tocan.

Para O'Gorman, la alternativa a esa historiografía naturalista inauténtica, que considera en crisis terminal, no es otra que el cultivo de una historiografía auténtica, basada en la asimilación de los postulados de la filosofía de Heidegger: he ahí, a sus ojos, el porvenir de la ciencia histórica. Esta historiografía auténtica ya no dará por supuesta la realidad

[22] Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 1947.

del pasado, sino que la convertirá en centro de sus preocupaciones; a la vez, dejará de conceptuar al pasado como algo ajeno al historiador, para considerarlo como algo que le es propio –el pasado será visto como el pasado *del* historiador.

En cuanto a la historiografía del descubrimiento de América, el O'Gorman de 1947 señala que la enorme erudición acumulada al respecto no sustituye el escaso o directamente ausente sentido histórico de sus forjadores, incluso de los más eminentes: ¿cómo puede –se pregunta– seguir sosteniéndose que Colón *descubrió* América y decirse, al mismo tiempo, que murió creyendo que había llegado a las costas de Asia?, ¿de qué clase de enredo se trata?, ¿cuál es la historia de ese enredo, cuál su significado?

Este tema de la idea del descubrimiento, de su espesa historia –cómo se llegó a la idea, cómo se la sostuvo en sus distintas versiones a lo largo de los siglos– y de las eventuales consecuencias ontológicas de su puesta en entredicho, es frontal y minuciosamente abordado por O'Gorman en *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, voluminoso trabajo dado a conocer en 1951, y segunda estación de la serie a la que venimos haciendo referencia.[23] No nos es posible aludir al pormenorizado recorrido historiográfico que O'Gorman ofrece en esa obra notable; hemos de insistir, simplemente, en lo esencial del planteamiento, expresamente derivado de los postulados vertidos en *Crisis y porvenir...* En efecto, si

[23] Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, UNAM, 1951.

Crisis y porvenir... había sido la fundamentación filosófica de una deseada averiguación sobre el "ser de América" –y, también, la certidumbre de que esa averiguación podía y debía partir de una puesta en entredicho de la idea del descubrimiento y, por tanto, de la ontología asociada a ella–, *La idea del descubrimiento...* es, como lo indica su subtítulo, la historia de esa idea en tanto paralogismo. Según O'Gorman, decir que América fue descubierta no sólo es un paralogismo, sino que es, además, un paralogismo que expresa un determinado modo de concebir el ser de América, que no es el único posible ni tampoco el más apropiado.

¿Qué es lo que nos dice la tradición sobre América? Nos dice que en las postrimerías del siglo XV fue descubierta por Cristóbal Colón, y que en ese momento preciso reveló su existencia como ente geográfico, obviamente preexistente, hasta entonces oculto y a la espera de ser descubierto –América es entonces, según la tradición, un ente *descubrible*–. El punto resaltado por O'Gorman es que, al no ser históricamente demostrable que América fuera descubierta –la proposición "América fue descubierta casualmente por Cristóbal Colón" es, en verdad, el epicentro del paralogismo–, la noción ontológica de América como ente *descubrible* no puede seguir sosteniéndose. Según O'Gorman, la vigencia del paralogismo revela los límites de la historiografía naturalista tradicional, incapaz de rebasar el facticismo, nivel donde se da por presupuesto lo que en realidad debiera ser materia principal de indagación.

Sin embargo, y más allá de lo anterior, en este libro de 1951 O'Gorman no avanza sobre la anhelada nueva formulación de la noción ontológica de América, sino que insis-

te, "simplemente", en que la tarea de desbroce acometida es condición necesaria para acceder a ella, y difiere su consecución a un libro por venir, la tercera estación de la serie. Empero, en la introducción general a *La idea del descubrimiento* adelanta ya la siguiente idea: europea en su esencia, la cultura americana exhibe un no-sé-qué de particular que, aun sin volverla extraña o exótica a su antecedente, la vuelve distinta; las metáforas genealógicas (madre/hija, tronco/rama) aun si inexactas en la medida que son, precisamente, expresión de la misma noción ontológica que se busca desfondar, dicen algo verdadero al poner de relieve la dependencia histórica de América con respecto a Europa; no avanzan, sin embargo, sobre el problema de fondo, cual es el de establecer *en dónde reside la peculiaridad americana*, es decir, el de indicar cómo, siendo hija, rama o dependencia, América es (ya no natural o biológicamente, sino históricamente) *distinta* de Europa. Para el O'Gorman de 1951, la cultura americana en su conjunto expresa la necesidad de definirse *frente a* Europa pero *en los términos de* Europa, tal es la dramática paradoja del alma criolla.

Llegados a este punto, es importante volver a insistir sobre el hecho de que, si exceptuamos el artículo "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", no parece haber diferencias importantes entre los planteamientos americanistas del O'Gorman de la etapa 1939-1951 y las posiciones sostenidas por Zea a lo largo del mismo periodo. Hay, por supuesto, matices importantes; los más visibles tienen que ver con que O'Gorman y Zea van transitando senderos disciplinarios y temáticos distintos; sin embargo, si vemos las cosas desde *el lado O'Gorman*, los matices más impor-

tantes parecen relacionarse, más que con lo visible, con los silencios. Refirámoslos.

A diferencia de lo que venía sucediendo con Zea, en el O'Gorman de ese tiempo no se encuentran, con excepción de la línea de 1937, referencias a la Revolución mexicana ni, menos todavía, a algún tipo de valoración de la misma en tanto experiencia superadora del Porfiriato; no se encuentran en ese O'Gorman, tampoco, alusiones al *fervor de lo propio,* y ello más allá de la tematización de la necesidad de una utopía hispanoamericana *propia* en 1945, de la mención elogiosa del pensamiento español y de la insistencia en la necesidad de una metafísica en la carta sobre Estados Unidos, y de la mención de ese no-sé-qué especificador, más americanista que hispanoamericanista, en el libro de 1951.

Es probable que en el ámbito compuesto por esas ausencias y silencios se estuviera incubando la ulterior bifurcación entre O'Gorman y Zea; no dispongo de vías para probarlo o para desmentirlo. Pero, a mi juicio, lo que no debiera verse como algo complemente casual es el hecho de que –después del cuestionamiento de Zea acerca de la concepción o'gormaniana del historicismo y de la filosofía de la historia y la antropología filosófica a ella articuladas (1953), y de otras embestidas llevadas adelante por Zea en el corazón de esa misma década de los cincuenta–, O'Gorman diera a conocer *La invención de América*, subtitulada del preciso modo en que lo está, y que, poco tiempo después, publicara la nueva formulación de su antigua tesis sobre las dos Américas, la cual comienza por presentársenos como una inversión punto por punto de la *ecuación* Zea a ese mismo

respecto. Veamos ahora secuencialmente y con algún grado de detalle el *lado O'Gorman* del asunto.

La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente –tercera estación de la serie sobre el ser de América– apareció en 1958.[24] En sus primeras páginas, el libro ofrece una síntesis de la obra de 1951. Ello merece ser destacado en la medida en que permite establecer el innegable e importante hilo de continuidad que une los afanes indagatorios vertidos en el programa de 1947 con la resolución de 1958, pasando por la estación intermedia de 1951. Pero consideremos con atención la resolución de 1958.

Si América no fue descubierta, se impone la pregunta relativa a cuándo y cómo es que apareció en el horizonte de la cultura. Según O'Gorman, el lento proceso por el cual América se fue incorporando a la conciencia histórica occidental supuso la disolución de la antigua imagen del mundo, tripartita y cerrada, dando paso a una nueva imagen, abierta y confundida ya con el globo terráqueo. Con la invención –que no descubrimiento– de América, la cultura occidental sale de la cárcel en la que estaba constreñida y se apropia de todo el mundo, del entero universo. La invención de América es vista, así, como parte fundamental de un proceso cultural al que, sin lugar a dudas, cabe caracterizar como revolucionario. Dotada de ser geográfico, América queda a la espera de su ser histórico; es, durante un tiempo, simple pero también profundamente, *posibilidad de llegar a ser.* Y si en el plano físico-natural se ha comprobado la identidad de

[24] Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, FCE, 1958.

América con el mundo conocido, en el plano histórico no hay tal, dado que ése es justamente el plano donde entran a operar las diferencias relativas al *grado de perfectibilidad*. La idea de la historia universal que O'Gorman pone en juego tributa a una concepción unitaria, dinámica y jerarquizada: apoyada sobre una imagen de la naturaleza como una y estable, la historia se presenta bajo la forma de entidades que transitan sobre los rieles de una escala de perfección, donde el lugar de cada entidad queda determinado por su proximidad/distancia con respecto a aquella que encarna la meta ideal; por lo demás, los lugares ocupados por las entidades en la susodicha escala no son fijos, sino que pueden cambiar con base en los esfuerzos que se realicen. Cuando el O'Gorman de 1958 escribe que "en ese desarrollo estriba, pues, el sentido o ser de la historia, y el grado de su plenitud se mide por lo que se llama la civilización o la cultura", no podemos dejar de recordar su texto "Sobre la naturaleza bestial del indio americano" y su tributación decidida a la tercera acepción gaosiana de humanidad.

Pero, ¿cuál es la entidad que encarna la meta ideal? El O'Gorman de 1958 responde que, en lo que respecta a la entera etapa del descubrimiento y la colonización, esa entidad, el peldaño más alto de la escala, es Europa, la cual asume en sí misma el sentido total de la historia. De manera que, en su origen, América no tiene más ser que el que le viene dado como posibilidad de llegar a ser *otra Europa*. América fue inventada por Europa a imagen y semejanza suya; sin embargo –aclara O'Gorman–, decir que algo es semejante no equivale a decir que es idéntico; lo semejante conserva una dimensión de especificidad y hasta de ori-

ginalidad, cuestión que en este caso se puede resumir en la fórmula según la cual América *es* y *no es* Europa, aspecto decisivo del drama americano. Ahora bien, en la medida en que América va realizando el ser europeo, la individualidad ontológica de Europa se va disolviendo a su vez –la significación última del proceso de la invención de América reside, para O'Gorman, en el hecho de que con él dio inicio la cancelación del cerrado provincianismo europeo, consistente en concebir lo universal como patrimonio particular, dando paso a la posibilidad efectiva de la universalización de la cultura occidental, *único programa* de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, y ello no a partir de la imposición imperialista, sino del *esfuerzo* de las entidades que ocupan los peldaños inferiores o intermedios de la escala jerárquica por acceder a los estándares de las que ocupan los peldaños superiores–. La futura concordia humana no está, para O'Gorman, asegurada, pero en alguna medida se preanuncia en la creciente occidentalización-universalización del mundo. En lo que respecta a este último punto, ciertamente importantísimo, podemos preguntar si hacia 1958 había tanta diferencia entre las *ecuaciones* O'Gorman y Zea. No y sí, cupiera responder por el momento, dejando provisionalmente en espera la cuestión –en el siguiente capítulo tendremos ocasión de volver sobre ella, redondeando nuestras secuencializaciones y conjeturas con base en la consideración del *lado Zea* del asunto.

La cuarta y en cierto sentido culminante estación de la serie textual abierta en 1947 se compone de dos textos muy próximos, tanto en lo que respecta al momento de su publicación como en lo que concierne a su significación más pro-

funda. Uno es el agregado incorporado por O'Gorman a la edición en inglés de *La invención de América* (1961); el otro es su colaboración, titulada precisamente "América", para un volumen colectivo dedicado a la historia de la filosofía en México (1963).[25] Hacia el final de ambas contribuciones O'Gorman retoma su antiguo planteamiento sobre las dos Américas –del cual no habíamos encontrado rastros en los libros de 1947, 1951 y 1958–. El punto es que, como venimos anticipando, este O'Gorman de *ca.* 1960 recupera el planteamiento de dos décadas atrás, pero no lo hace exactamente *en los mismos* términos de su juvenil ponencia anti-boltoniana.

Es de la mayor importancia para nuestros fines poner de relieve lo distintivo de estos nuevos materiales. Consideremos primero lo agregado a *The invention...* ¿Qué hay en sus páginas? Ante todo, la reiteración de la idea –con toda claridad perfilada en el libro de 1958– según la cual la historia de América debe ser vista como el modo por el cual se actualizó en ella la posibilidad de llegar a ser otra Europa. Enseguida, la reintroducción de la antigua tesis sobre las dos Américas; según O'Gorman, el europeo en América se encontró ante dos opciones: llegar a ser otra Europa por la vía de la *imitación* –adaptando la circunstancia americana al modelo europeo–, o por la vía de la *creación original.* Esta encrucijada es la que explica que la historia america-

[25] Edmundo O'Gorman, *The Invention of America. An Inquiry on the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*, Bloomington, Indiana University Press, 1961; "América", en VVAA, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963.

na tomara desde el inicio un curso doble, el seguido por la América hispana o latina, y el seguido por la América sajona o inglesa. En la América ibera no sólo se procuró llegar a ser otra Europa por la vía de la imitación, sino que además se procuró proteger a la población indígena, incorporándola y asimilándola al modo de vida europeo; si la tentativa no alcanzó el éxito esperado, ello no disminuye su significación histórica, en todo caso visible en la numerosa población mestiza que la distingue (hay ahí, evidentemente, un eco de los matices presentes en los pasajes finales de la ponencia de 1941). Por otra parte, en la América ibera –mayormente burocrática, señorial e inclinada al ocio– no tuvo lugar el esfuerzo transformador de la naturaleza que es dable identificar en la América sajona. El punto central aquí es el siguiente: según O'Gorman, el modo ibero de actualización del ser americano ha sido, sin duda, una forma de vida histórica auténtica y genuina; aunque, y en la medida en que se edificó sobre una suerte de *mimetismo* de una de las Europas de ese tiempo, resultó ser, al fin y al cabo, calca de una forma de vida *ajena*. Sin embargo, tenemos, de momento, una *calca auténtica* en el caso de la América ibera –casi un oxímoron.

Por el contrario, en la América sajona nuevas formas de vida histórica se produjeron por y para un nuevo y peculiar tipo de hombre, que no por azar tomó el nombre de *americano*. En la América sajona no se adaptaron las circunstancias al modelo, sino el modelo a las circunstancias. Si al principio hubo también trasplante de instituciones y formas de vida europeas, rápidamente dio inicio una gran transformación, basada en la idea de que las nuevas tierras eran,

antes que nada, una oportunidad para desplegar y ejercer la libertad –religiosa, económica y política–. Para todos los diversos grupos involucrados en el proceso, la Nueva Jerusalén comenzó a hacerse realidad. Los nativos fueron hechos a un lado por los puritanos: más allá de ciertos intentos iniciales de incorporación al cristianismo, fueron abandonados o incluso sistemáticamente destruidos, y su indolencia y falta de iniciativa vistas como signos del olvido en que los tenía Dios. Por lo demás, y lejos de la concepción señorial ibera, en la América sajona prevalecieron la frugalidad, la laboriosidad y el afán por transformar la naturaleza inhóspita y por crear nuevas riquezas. El punto central es ahora el siguiente: en la América sajona se crea una nueva forma de vida histórica, evidentemente de raíz europea, pero que en todos sus aspectos y esferas deja ver el sello de fuerzas originales; a diferencia de la América ibera, la nación norteamericana sí puede considerar su vida cultural como una *auténtica creación propia*.

Concluye O'Gorman afirmando que si la parte española de la invención de América liberó al hombre occidental de una concepción estrecha del mundo físico, la parte inglesa de la misma liberó a ese mismo hombre occidental de una concepción eurocéntrica del mundo histórico. En esa doble liberación residiría entonces la oculta y verdadera significación de la historia americana. Da toda la impresión de que, al decir que la parte inglesa de la invención de América liberó al hombre occidental de una concepción eurocéntrica del mundo histórico, O'Gorman está de alguna manera rectificando la afirmación hegeliana según la cual América no contaba en la historia universal más que como "País del Porvenir";

devenidos Estados Unidos en la más grande y más admirable república del orbe, ahora sí tendrían historia: la historia de cómo llegaron a ser eso magnífico que hoy son.

El texto dado a conocer en 1963 recoge los mismos motivos, insistiendo sobre el hecho de que la acción colonizadora hispánica no actualizó en verdad el ser americano; en virtud de ello la América hispanolatina permaneció en estado de posibilidad: siguió siendo la vieja Europa potencialmente capaz de convertirse en nueva. La vía imitativa seguida por la América ibera es definida por O'Gorman, *ya no* como calca auténtica, sino como *desviación* de la posibilidad abierta dada en el proceso de la invención de América. Sin embargo, con las independencias, las nuevas naciones hispanolatinas intentarían tardíamente actualizar en ellas el ser americano. Al llamarse a sí mismos "americanos", los hombres de aquel tiempo buscaron tanto diferenciarse de Europa –en particular de España– como hacer todo lo posible para, en un salto audaz, alcanzar a su nuevo modelo, Estados Unidos, y ello particularmente a través de la emulación de sus formas políticas. Si revisamos con atención este texto, da toda la impresión de que, ahora, el problema de aquel momento no fue tanto el *imitar* sino el *oculto amor* a las antiguas costumbres y creencias, así como el comprensible temor ante un mundo extraño, poderoso y hostil: ese complejo fue el que condujo a la América Ibera a adoptar soluciones inadecuadas y confusas. Como el de 1945, el O'Gorman de 1963 sigue empleando la imagen del *salto audaz* para pensar el siglo XIX hispanoamericano, lo cual nos recuerda el viejo énfasis de la *impaciencia*; sin embargo, y a diferencia de lo que encontramos para entonces, el énfa-

sis de 1963 no parece situarse tanto sobre la necesidad de labrarse una utopía que sea *propia*, sino más bien en determinar el modo por el cual resulte posible actualizar el ser americano en la América hispanolatina. Ello parece vincularse, a su vez, con una suerte de cadena de equivalencias implícita, cuyas consecuencias simbólicas son profundas: actualización del propio ser equivale a una americanización; y americanización equivale a norteamericanización. Estamos ahora muy lejos de la carta de 1946; muy lejos, también, de la sensibilidad filohispanizante que atravesaba al ensayo crítico de 1937. Todo conduce entonces a pensar que para este O'Gorman de 1963 Estados Unidos es el peldaño superior de la escala jerárquica, el grado máximo de perfectibilidad actual, en función del cual se define el valor relativo de las restantes entidades.

Habría, es cierto, otra posibilidad lógica, distinta a la imagen de la norteamericanización lisa y llana como meta. Se trataría de sostener que lo que la América hispanolatina debiera imitar de Estados Unidos no serían tanto sus instituciones y formas políticas, como su espíritu emprendedor, verdadero garante de la originalidad histórica; podríamos hasta decir que, análogamente a lo señalado por O'Gorman en relación con el vínculo entre América y Europa, semejanza no es sinónimo estricto de identidad y que, si la América hispanolatina imitara dicho espíritu emprendedor tal vez consiguiera perfilarse como nueva y original creación histórica. Aunque no formulado estrictamente en tales términos, un razonamiento de ese tipo se detecta en ciertas zonas de la obra de Zea; sin embargo, en lo que respecta a O'Gorman, y hasta donde he podido ver, no es dable reconocer cultivo

alguno de esta vía en sus desarrollos de esta etapa ni, tampoco, en los ulteriores. Lo que hay son insinuaciones, una suerte de autocontención, silencios y silencios y, como subyaciéndolo todo y en rara tensión, la implícita cadena de equivalencias mencionada.

A riesgo de anticipar en demasía, hay que llamar la atención aquí sobre todo lo que separa al O'Gorman de 1958-1963 del Zea de 1957. En *La invención de América*, O'Gorman parece estar respondiendo a la idea de Zea según la cual el universalismo de Occidente es un falso universalismo; al reformular su antigua tesis sobre las dos Américas (1961 y 1963), parece estar respondiendo a la idea de Zea según la cual la colonización iberocatólica presenta algún tipo de ventaja moral sobre la colonización anglo-puritana. Hay que insistir en el *parece*, dado que, en rigor, no disponemos de pruebas fehacientes de que haya habido dialogicidad directa en este caso. Pero se trata de un *parece* que posee innegables espesor y consistencia, máxime si se considera que en su mera raíz debe situarse la embestida-polémica-zeiana de 1953, que arremete, como veremos en el siguiente capítulo, contra el mismo corazón del historicismo aristocratizante de O'Gorman.

Más allá de lo anterior, hay que mencionar que no se han perdido, en particular en el agregado de 1961, todos los matices de la tesis de 1941-1942; no obstante, dichos matices se han hecho relativamente más débiles en lo que respecta a la creciente intensidad del contraste entre las dos Américas y a la más unilateral distribución de los signos valorativos: este O'Gorman parece estar queriendo decir que la América sajona *ya es* el País del Porvenir del que hablaba Hegel y el pel-

daño superior de la escala de las perfecciones, en tanto que la América hispanolatina ha quedado atrapada en una especie de laberinto ontológico, al interior del cual pugna y pugna, frustráneamente hasta hoy, por reencontrarse con su ser. Como acabamos de indicar, en el O'Gorman posterior a 1958, actualización del propio ser es americanización, y americanización es norteamericanización –la América sajona es la auténtica América, la que sí llegó a ser *otra* Europa, no igual al modelo, sino semejante y, por lo mismo, original–. Visto en conjunto, es innegable que este proceso ideológico arrojó una notable y muy peculiar mutación en cuanto a los puntos de vista vertidos en 1946 y 1937.

4. Heterodoxia de México

Hacia 1937, es decir, poco antes de decidir abandonar la profesión de abogado para dedicarse por entero al oficio de historiador, O'Gorman comenzó a ocuparse de temas relacionados con la historia mexicana. Entre sus primeras contribuciones al respecto destacan la temprana crítica al ensayo de Silvio Zavala sobre el vínculo entre Vasco de Quiroga y Santo Tomás Moro –que ya tuvimos ocasión de comentar–; un estudio sobre las divisiones territoriales de México;[26] una serie de artículos publicados en el *Boletín del*

[26] Edmundo O'Gorman, *Breve historia de las divisiones territoriales. Aportación a la historia de la geografía de México*, México, Polis, 1937. [Trabajos jurídicos en homenaje a la Escuela Libre de Derecho en su xxv aniversario, vol. II.]

Archivo General de la Nación –derivados de su desempeño en esa institución–;[27] un ensayo sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México; otro sobre el arte prehispánico, y algunos textos más.[28] Como dejan traslucir los títulos de estos materiales, los afanes mexicanistas del joven O'Gorman se centraron, en parte, en los tiempos prehispánicos y, muy fundamentalmente, en el periodo colonial.

Según Álvaro Matute, el punto de arranque de las reflexiones sistemáticas de O'Gorman acerca del México *nacional* es su estudio sobre el padre Mier, preparado en 1945, y al que ya dedicamos un breve comentario más arriba.[29] Esas reflexiones iniciales hallarían prolongación en dos textos ulteriores, dedicados a la Revolución de Ayutla el primero y al *triunfo de la República* el segundo. Ambos fueron

[27] Hace una década, la serie completa –que abarca textos elaborados por O'Gorman entre 1938 y 1950– fue reunida en el volumen titulado *Edmundo O'Gorman en el Archivo General de la Nación*, México, AGN, 1999, con "Introducción" de Patricia Galeana.

[28] Edmundo O'Gorman, "Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México"; "El arte o de la monstruosidad. Ensayo de crítica artística precortesiana"; "Fray Servando Teresa de Mier", todos reunidos en *Seis estudios históricos de tema mexicano, op. cit.* Los textos se editaron por primera vez en 1938, 1940 y 1945, respectivamente.

[29] Álvaro Matute, "La visión de Edmundo O'Gorman del México nacional", en VVAA, *La obra de Edmundo O'Gorman op. cit.* En rigor, en 1945 O'Gorman dio a conocer dos textos sobre Mier, ambos presentaciones a antologías publicadas por la UNAM. Tal como sostiene Matute, el más importante de los dos es "Fr. Servando Teresa de Mier", estudio que prologa el tomo correspondiente de la *Antología del pensamiento político americano*, más tarde recuperado en *Seis estudios históricos de tema mexicano, op. cit.*

elaborados y dados a conocer en coyunturas conmemorativo-celebratorias: en 1954 se festejó el centenario de Ayutla; en 1967, el del triunfo republicano.[30] El examen de estas dos aportaciones –sobre todo de la segunda– nos colocará en un lugar adecuado para captar el modo como O'Gorman fue conceptuando el tema del ser de México y, ya más cerca de nuestros intereses, establecer de qué manera fue haciendo converger su reflexión mexicanista con sus preocupaciones sobre el ser de América.

El estudio que dedicó O'Gorman a la Revolución de Ayutla se abre con el planteamiento de un conjunto de interrogantes de clara orientación polémica: ¿no hunde el reformismo liberal mexicano sus raíces mucho más allá de Ayutla?; ¿no se convirtió luego la Reforma liberal triunfante en reacción científica, terrateniente y conservadora? El primer interrogante nos conduce atrás en el tiempo, al momento de la Independencia e incluso antes; el segundo nos trae hacia la Reforma, el Imperio, el triunfo de la República, el Porfiriato y, como enseguida veremos, hasta la misma Revolución. Huelga decir que O'Gorman responde afirmativamente a las dos preguntas referidas; con ello toma distancia de lo que él mismo llamaría *hermenéutica oficial* de la his-

[30] Edmundo O'Gorman, "Precedentes y sentido de la Revolución de Ayutla", en *Seis estudios históricos de tema mexicano*, *op. cit.*, y "Epílogo: el triunfo de la República en el horizonte de su historia", en *A cien años del triunfo de la República*, volumen conmemorativo patrocinado y publicado por la Secretaría de Hacienda y Crédito Público en 1967. El ensayo fue reimpreso por separado bajo el título de *La supervivencia política novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1969.

toria mexicana, que quería hacer de Ayutla la "semilla de la Reforma", valorándola así como bisagra decisiva.

La Revolución de Ayutla es vista por O'Gorman como un momento en sí mismo *menos importante* de lo planteado por dicha línea interpretativa; su significación no residiría tanto en ser "semilla de la Reforma", sino en otra parte. La concepción o'gormaniana de Ayutla es, así, relativamente heterodoxa ante el entusiasmo conmemorativo del momento, aunque de ninguna manera se desgaja de él. En el movimiento dirigido puntualmente en contra del poder despótico y monarquizante de Antonio López de Santa Anna, Ayutla no es, para O'Gorman, más que otro "nudo" de una compleja trama de luces y sombras que la rebasa por ambos flancos. En su opinión, es preciso acudir a una perspectiva amplia si se aspira a comprender la ubicación precisa de Ayutla en la historia del país. Estima O'Gorman que al apreciar las cosas desde este mirador se consigue captar bien el drama histórico de un pueblo atenazado por dos utopismos en pugna: el republicano liberal y el monárquico conservador. Estos dos utopismos enraizan, a juicio de O'Gorman, en las dos vertientes primordiales del movimiento de independencia, a saber, la insurgente –en sí misma combinación intrincada de elementos ilustrados, románticos y católicos– y la iturbidista –centralista, conservadora, clerical y monárquica–. Para O'Gorman, es emblema de la vertiente insurgente la serie de proclamas y manifiestos que culmina en el Decreto Constitucional de Apatzingán (1814); y es emblema de la vertiente iturbidista el par constituido por el Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba (1821). Aquí aparece otro elemento novedoso

y también heterodoxo respecto de la *hermenéutica oficial*: desde el punto de vista de O'Gorman, ninguna de esas dos posiciones, la insurgente y la iturbidista, serían ajenas al *ser mexicano*; ambas pertenecerían entrañablemente a *nuestro pasado*; su diálogo conflictivo sería ni más ni menos que el proceso forjador del ser nacional. Más aún, destaca O'Gorman que a lo largo del tiempo ambos proyectos no dejaron de hacerse concesiones mutuas; incluso, de tanto odiarse, se contagiaron recíprocamente en más de una ocasión, acabando por alcanzar más tarde una síntesis, avanzada, aunque no enteramente pulida, en el momento en que O'Gorman escribe su ensayo. Justamente, Ayutla sería un caso más de *contagio* del campo liberal con elementos provenientes del ámbito rival; en ello residiría su sentido más profundo: según O'Gorman, en aquella oportunidad el campo liberal aceptó, como lo había hecho antes y como volvería a hacerlo después, la necesidad de un poder ejecutivo fuerte y centralizado, personalista y hasta providencialista. Desde este punto de vista, el conjunto integrado por Ayutla, Acapulco y el *Estatuto Orgánico Provisional* de Comomfort debiera ser visto, más que como "semilla de la Reforma", como prefiguración del Porfiriato: para O'Gorman, la ligazón entre Comomfort y Porfirio Díaz es tan estrecha como prístina. En cuanto a la Constitución de 1857, es conceptuada, no como hija de Ayutla, sino como el último destello de la tendencia liberal-democrática en puridad.

Como puede apreciarse, en su ensayo sobre Ayutla ofrece O'Gorman una visión integradora y con sentido positivo del complicado proceso del siglo XIX mexicano, en particular del trágico periodo que va de 1835 a 1854, camino

que la nación debió recorrer para alcanzar la necesaria y sintética fusión de los dos utopismos en pugna, y que tuvo lugar en el Porfiriato. Según O'Gorman, la derrota de la solución reaccionaria-liberal del segundo Imperio dejó abierto el camino a la otra fórmula, la liberal-reaccionaria de la dictadura porfiriana, la cual, a la vez que consolidó los beneficios sociales y económicos de la Reforma, dio al pueblo su deseado presidente-emperador, prefigurado desde el emperador-presidente que debió ser, sin poder serlo, Iturbide. Y es que, para el O'Gorman de 1954, más allá de lo censurable y antipática que pudiera parecernos la dictadura porfiriana, ella fue la síntesis y la liquidación, y por lo mismo la superación, del gran diálogo polémico entre los dos utopismos: el teleológico-democrático y el mesiánico-providencialista.

El verdadero hijo de Ayutla fue, pues, no la Reforma ni la Constitución de 1857, sino el Porfiriato, etapa de síntesis superadora de cuya recuperación historiográfica O'Gorman resulta ser así un pionero. Con esta incipiente revaloración del periodo porfiriano –revaloración todavía débil, sobre todo si la comparamos con la contenida en *México, el trauma de su historia*– O'Gorman parece dar inicio a su toma de distancia con respecto a Zea, quien en su obra clásica sobre *El positivismo en México* había contribuido a la fijación de la clásica valoración acusadamente crítica de aquella etapa. No olvidemos que estamos en 1954: ¿es Ayutla, aunque sólo sea en parte, una primera y en todo caso *muy oblicua* respuesta a la crítica zeiana de 1953, o ver las cosas de ese modo es antedatar y sobreinterpretar en demasía? Una vez más, no dispongo de elementos para responder esto de manera fundada.

Con todo y como sea, es muy importante retener que, para este O'Gorman, la dictadura porfiriana, más allá del sentido histórico que pudo haber tenido, acabó sobreviviendo a sus premisas y a su razón de ser, circunstancia ésta de la que provino la *necesidad*, es decir, el *sentido*, de la Revolución de 1910. Advierte O'Gorman que la consideración del proceso abierto en 1910 excede los límites de su ensayo; sin embargo, sostiene que es claro que el viejo providencialismo se fue transformando en presidencialismo y que el viejo utopismo político fue derivando hacia la economía y los problemas contemporáneos de justicia social. Concluye expresando que, de seguir siendo lícito emplear la palabra progreso, esas dos últimas transformaciones constituyen un "progreso notable" del México posrevolucionario. En suma, en este texto de 1954 tenemos una hermenéutica del siglo XIX mexicano que es heterodoxa en más de un sentido –cómo pensar Ayutla, cómo pensar la pugna entre republicanos y monárquicos, cómo pensar la dictadura porfiriana–, pero que posee una dirección evidentemente integradora de las distintas fases y figuras, y que es además positiva por ser progresiva. Y si es cierto que el sentido del Porfiriato es recuperado, también lo es que no se llega a cuestionar en ningún momento, todavía, la razón histórica de la Revolución de 1910.

Prueba más directa de esto último es lo sostenido por O'Gorman en "La Revolución mexicana y la historiografía", breve aportación elaborada en ocasión del décimo quinto aniversario del levantamiento encabezado por Madero.[31] En

[31] Edmundo O'Gorman, "La Revolución mexicana y la historiografía", en *Seis estudios históricos de tema mexicano*, *op. cit.*, 1960.

esas páginas, O'Gorman vuelve a insistir en recuperar con sentido integrador al periodo porfiriano –incluida su monumental historiografía–, aunque sin cuestionar en absoluto el sentido histórico de la Revolución mexicana, al que vincula, y en ello no hay originalidad ni heterodoxia, con la ominosa centralidad adquirida por los problemas sociales hacia 1910. Cabe subrayar, por último, que en los textos de 1954 y de 1960 no se detecta voluntad alguna por hacer converger la línea interpretativa en torno al ser o la historia de México con la reflexión sobre el ser o la historia de América. Para asistir a una primera tentativa de convergencia de ambos cauces de reflexión tenemos que esperar hasta 1967, momento para el cual *ya habían sido elaboradas* –no hay que olvidarlo– las dos reformulaciones de la antigua ponencia anti-boltoniana, esto es, las correspondientes a 1961 y 1963.

En un aspecto general, el "Epílogo" preparado por O'Gorman para el volumen con el cual se conmemoró oficialmente el centenario del *triunfo de la República* no introduce modificaciones sustantivas con respecto a la hermenéutica del siglo XIX ofrecida en el ensayo sobre Ayutla. No obstante, este estudio de 1967 contiene dos elementos característicos que vale la pena destacar con la simple finalidad de quedar situados en condiciones óptimas para comprender la significación específica de la develación o viraje que contiene *México, el trauma de su historia*, de 1977.

En primer lugar, y como es obvio, el citado "Epílogo" aborda con énfasis particular no sólo los antecedentes del conflicto entre el republicanismo y el monarquismo mexicanos, sino, además, y sobre todo, el momento particular que se abre con la Guerra de Tres Años (1858-1861) y se cierra

con el fusilamiento de Maximiliano de Habsburgo (1867). O'Gorman sostiene que este proceso fue el de la *lucha final* entre las dos tendencias rivales, que debieron actualizar sus correspondientes ideales en toda la pureza que exigía la solución de sus respectivos problemas. ¿Cuáles eran esos problemas? Para el republicanismo, lo era transformar a la sociedad mexicana a imagen de Estados Unidos, la *república modelo* –tal es el sentido de las *Leyes de Reforma*, dirigidas a convertir a México, repárese en la fórmula, *en algo que no era, pero que podía ser*–. Para el monarquismo, lo era la inevitable necesidad, hasta entonces diferida, de recurrir a una intervención armada extranjera en apoyo de un príncipe extranjero, disposición ésta que lo conduciría al desastre; a ello se superpuso, en aquella coyuntura específica, el problema adicional de la divergencia, en su propio seno, entre las ideas de lo que debía ser el Imperio mexicano según los conservadores y lo que debía ser según Maximiliano, situación cuyo fondo fue, según O'Gorman, la contraposición entre la visión arcaica española y la moderna europea –monárquica, pero liberal y, cabe subrayarlo, moderna–. Por tal razón, la significación del periodo de Maximiliano radica, según O'Gorman, en el hecho de haber sido un régimen monárquico que, por ser tal, actualizó la solución conservadora, no en consonancia con sus auténticas posibilidades, sino cediendo a exigencias propias de la solución contraria. Esto acabó conduciendo a dicha tendencia a un callejón sin salida: recuerda O'Gorman que, después del desastre, José Manuel Hidalgo escribió perspicazmente que era España –y no Francia– la verdaderamente llamada a realizar la intervención. De manera que el monarquismo mexicano fue, según O'Gorman, una posibilidad auténtica

del ser nacional, aunque fue históricamente irrealizable. Vale a estas alturas preguntar: ¿cuál es, para O'Gorman, el criterio para distinguir entre lo auténtico realizable, lo auténtico irrealizable y lo inauténtico?; ¿habría, simétricamente, inautenticidades realizables?; ¿seguiría vigente, a estas alturas, el antiguo postulado según el cual era necesario distinguir entre autoctonía y autenticidad, entendiendo a la segunda en términos de *función histórica*? Veremos enseguida que no son éstas preguntas ociosas.

El hecho es que, para O'Gorman, *el triunfo de la República* no fue simplemente la victoria de un sistema de gobierno sobre otro rival, sino –y he allí su sentido ontológico– la imposición definitiva en México del modo de ser republicano sobre el modo de ser monárquico que, al desaparecer como posibilidad real, dejó al otro en posibilidad de actualizarse *sin estorbos*. El *triunfo de la República* implicó, pues, la *apertura histórica* que le permitió al liberalismo mexicano dotar a la nación del ser inherente a su programa. Desde el punto de vista de O'Gorman, queda descubierta así la diferencia más radical que separó a la solución conservadora –empeñada en prolongar un estado de cosas, conservándolo–, de la solución liberal, –consagrada a transformar dicho estado de cosas en otro distinto–. La diferencia entre ambas tendencias es, en última instancia, la que hay entre las visiones del mundo arcaica y moderna. Con el *triunfo de la República* se agota y extingue el monarquismo como posibilidad histórica del ser nacional; triunfa, así, en México, la visión moderna sobre la arcaica. Roto el hechizo, en 1867 México habría logrado por fin escapar del laberinto ontológico en el había quedado atrapado.

En segundo lugar, en el apartado final del ensayo O'Gorman articula explícitamente su interpretación del *triunfo de la República* con el tema de las dos Américas. Ya al analizar el punto de vista de los conservadores mexicanos, había anticipado que éstos fundaban la necesidad de acudir a un príncipe europeo en la idea de que era preciso colocar un dique al expansionismo norteamericano. Para la tendencia conservadora, Estados Unidos, lejos de ser la *república modelo* valorada por los liberales, era una sociedad hipócrita, infiel a los ideales democráticos que pregonaba, encarnación de la moderna barbarie y demás cosas por el estilo. De ahí que los conservadores infirieran que acudir a un príncipe europeo era garantía de independencia, y que no hacerlo era hacerle el juego al anexionismo estadounidense. Del otro lado, O'Gorman constata un vínculo que podríamos llamar genético entre liberalismo, republicanismo y americanismo. Para sostener tal conexión O'Gorman se recuesta sobre el pensamiento del último padre Mier, el cual, como se sabe, a partir de cierto momento gravitó hacia el republicanismo, llegando a alegar, contradiciendo dichos suyos previos, que el Nuevo Mundo era *republicano por naturaleza*.

Según O'Gorman, las inclinaciones americanista y europeísta de liberales y conservadores tenían por fundamento "la profunda y previa disparidad existente, por motivos que hemos dilucidado en otra parte, entre las dos Américas, la anglosajona y la hispánica". Ni conservadores ni liberales fueron *entreguistas*; la cosa es para O'Gorman mucho más seria y profunda. El dilema ontológico mexicano albergaba en sus entrañas una disyuntiva más radical que la concer-

niente a la forma de gobierno, a saber, seguir siendo *trasplante* de la cultura europea o pasar a ser, como Estados Unidos, *nueva planta* de semilla europea.

El *triunfo de la República* aparece conceptuado como el triunfo de la visión moderna sobre la arcaica, lo que equivale a decir *triunfo del americanismo sobre el europeísmo.* Reaparece aquí, tornándose explícita y nítida, la cadena de equivalencias a la que hicimos referencia en la sección precedente: en 1867 México parece haber librado con éxito una batalla decisiva para escapar de su laberinto ontológico: republicanismo es americanización; americanización es actualización del propio ser; actualización del propio ser es norteamericanización... En relación con esto cabe formularse varias preguntas: ¿afirmar que *el triunfo de la República* convirtió en realidad la *América mexicana* soñada por los caudillos insurgentes, equivale a sostener que a partir de entonces México adoptó el ser americano, es decir, norteamericano, es decir, moderno? O'Gorman podría haber descalificado fácilmente esta última pregunta, aduciendo que a lo que se accedió con la victoria de 1867 fue a los primeros peldaños de la senda que conduciría gradualmente a la americanización y no a la efectiva equiparación con Estados Unidos. Nosotros, empero, podríamos repreguntarle, sin salirnos de su propia constelación semántico-argumentativa, si ese haber accedido a los primeros peldaños de semejante senda no equivale a plantear que, a partir de entonces, habría quedado anulada la diferencia de esencia –de esencia específicamente histórica– entre México y Estados Unidos, verificándose ahora tan sólo una diferencia de grado; y si, una vez puesto en la senda adecuada,

México debía limitarse a transitar, pacientemente, los peldaños que fuera menester. También podríamos preguntar si, de responderse afirmativamente a nuestras repreguntas, no se estaría adhiriendo también a alguna variante del panamericanismo hegeliano-boltoniano al que O'Gorman había cuestionado otrora con tanto ímpetu; en efecto, ¿cuál sería la diferencia entre este O'Gorman y Bolton en lo que concierne a sus respectivos horizontes de expectativas?; ¿sería ésta tan importante?

Más ampliamente, también sería posible inquirir si todo eso, es decir, la postulación de una concretización fulgurante, hacia 1867, de la cadena de equivalencias referida, fue sincero entusiasmo de un liberal mexicano feliz por el presente de su nación, o si se trató más bien de una consecuencia de las presiones contextuales, de algún tipo de concesión retórica debida al entusiasmo conmemorativo oficial. ¿Pensaba el O'Gorman de 1967 que el México posrevolucionario había proseguido el proceso abierto en 1867 o incubaba desde entonces o incluso desde antes la marcada distancia ante la Revolución de 1910 que se haría expresa en su libro de 1977? Más allá de la escueta línea de 1937, resulta difícil responder con sustento a la última disyunción; es por lo mismo difícil establecer de manera fundada si *México, el trauma de su historia* debe ser leído como la develación de una animosidad inveterada o como un viraje rotundo, henchido de estruendosa novedad. Sabemos lo que un buscador de hilos de continuidad pensaría al respecto, pero es nuestra obligación no prestar demasiada atención a un entusiasmo de naturaleza semejante, basado como está en una antigua, breve, única y oblicua alusión.

5. Apostasía y desmitificación

En principio, *México, el trauma de su historia* iba a ser el epílogo mexicano de la reedición castellana de *La invención de América*, que incluiría la ampliación de 1961. Demasiado extenso para funcionar como epílogo, *México, el trauma...* acabó siendo un libro distinto, lugar de convergencia renovada de las reflexiones o'gormanianas sobre el doble ser americano y el traumático ser mexicano, así como también lugar de condensación plena de los movimientos que hemos venido llamando apostasía y desmitificación. Antes de pasar a caracterizar estas dos dimensiones de una operación intelectual que es, en rigor y como se verá, una y la misma, hay que poner de relieve un deslizamiento semántico significativo, *México, el trauma...* se abre, previsiblemente, con una alusión a la tesis –reformulada– del doble ser americano; sin embargo, ahora la contraposición es –ya no entre dos utopías distintas pero equiparables en dignidad y significación histórica ni, tampoco, entre creación y calca igualmente auténticas, sino– entre utopía (Angloamérica) y entelequia (Iberoamérica). Da toda la impresión de que aquí O'Gorman emplea el término entelequia en su acepción irónica –cosa irreal, fantasmagoría– y no en su original acepción clásica –vinculada a la idea de plenitud–; de ser así –y no hay razón alguna para pensar lo contrario–, volvemos a toparnos de manera rotunda con el tema de la inautenticidad –realizable y realizada–, que es otro modo, un modo en verdad tremendo, de hacer alusión al laberinto ontológico. Veremos enseguida de qué manera la (¿inesperada?) categoría de la inautenticidad realizable y realizada es aplicada

por el O'Gorman de 1977 al proceso histórico del México contemporáneo. Pero vayamos por partes.

Hablé de apostasía y de desmitificación. ¿Qué significan esas dos expresiones? En *El trauma...* la apostasía se despliega en relación con la *hermenéutica oficial* de la historia del México contemporáneo. Se trata, para decirlo brevemente, de la apostasía con respecto a la fe en la Revolución mexicana y en su sentido histórico. No hay, en *El trauma...*, eco alguno del entusiasmo conmemorativo de los textos mexicanistas dados a conocer por O'Gorman en los lustros precedentes. No hay, siquiera, reformulación y rectificación de la tesis de la americanización de México iniciada, según el "Epílogo" de 1967, con *el triunfo de la República*; la referencia a la *americanización de México* se ha eventualmente esfumado. Todo aparece ahora puesto en cuestión, *patas arriba*: la hermenéutica o'gormaniana de la historia mexicana contemporánea, delineada en los textos de 1954, 1960 y 1967 –más o menos heterodoxa siempre, mas nunca apóstata– se estremece en sus cimientos, se desmorona, se hace trizas. Y todo lo anterior –aventuro– porque lo que ha cambiado de modo radical en este O'Gorman tardío son, para decirlo en términos gaosianos, *las estimaciones del presente.* Al visualizar en términos sumamente críticos el momento y, más ampliamente, el entero periodo abierto por la Revolución de 1910, el O'Gorman de 1977 queda ubicado a una enorme distancia de aquella imagen –por él mismo cultivada– de un México *en vías de* escapar del cautiverio supuesto por su laberinto ontológico, ubicado por fin en la senda que lo llevaría al (re)encuentro con su verdadero ser y experimentando progresos "notables".

Vale la pena considerar con atención el argumento de *México, el trauma...* en lo que tiene de apóstata. Para el O'Gorman de 1977, las tesis liberal y conservadora del siglo XIX mexicano fueron víctimas de un mismo dilema; de ahí que resultaran equivalentes en su inadecuación y en su infecundidad; a estas objeciones compartidas se suma, en el caso específico de la tesis liberal, la de la inconsecuencia. Sucede que, recostados sobre teleologías esencialistas y metahistóricas, liberales y conservadores decimononos presentaron proyectos de acción distintos, pero que tenían una única e idéntica meta, de imposible realización: llegar a ser como Estados Unidos *sin renunciar al propio modo de ser.* Se trató, en definitiva, de una disyuntiva entre dos imposibilidades, monstruosa coyuntura que O'Gorman llama la *encrucijada de Jano.* Es interesante advertir que, en su renovada crítica a los empeños *imitativos* de los liberales mexicanos del siglo XIX, O'Gorman insiste sobre su vieja idea de que la igualdad natural de todos los hombres es un espejismo, un gigantesco equívoco; es ésa la razón por la que no funcionaron las formas políticas calcadas irreflexivamente de Estados Unidos. Cabe volver a preguntar, ¿cómo habría de ser entonces una *renuncia* eficaz al *propio modo de ser,* una renuncia que no se trabe en la imposibilidad de la imitación inconducente? Si Estados Unidos es el modelo, si hay que llegar a ser como ellos, ¿qué se debe hacer? Como sea, cabe destacar que muy lejos queda este O'Gorman de su anterior consideración integradora de los utopismos en pugna y de las fases y figuras que los encarnaron. Condena generalizada, *México, el trauma...* es, en una importante dimensión, un libro sombrío que tematiza una tragedia y un desengaño.

En *México, el trauma...*, ni 1854 ni 1867 tienen la importancia que habían tenido en los textos conmemorativos antes comentados. Por su parte, la dictadura de Díaz sigue apareciendo como conjugación histórica de las dos grandes y hostiles tendencias, ahora semejantes en el fondo. Conjugación –la porfiriana– valorada una vez más con signo positivo: si bien el régimen heredó, inevitablemente, el paralogismo, lo importante a los ojos de O'Gorman es que en el seno de esa etapa se habría operado al fin una *apertura* en el vicioso y enquistado círculo de imposibilidad. Con su énfasis en la paz y en la desjacobinización, la dictadura porfiriana habría intentado, según O'Gorman, modernizar de veras al país, no sólo en términos de sus instituciones políticas, sino además, y fundamentalmente, en lo que concierne a los hábitos y la mentalidad. Para el O'Gorman de 1977, el Porfiriato habría sido una posible ventana a la modernización-americanización de México; en tanto tal, habría sido el principio de la anhelada fuga del laberinto ontológico. ¿Residirá aquí la respuesta a la pregunta que formulamos líneas atrás, relativa a cómo habría de ser una renuncia al *propio modo de ser* que no recayera en la imitación inconducente? ¿Piensa O'Gorman que esa mutación podría darse a través de un tipo de modernización *desde arriba*, autoritaria y, para volver a una expresión suya anterior, *paciente*? ¿Es ese complejo de rasgos lo que le atrae del Porfiriato? Pero, modernizarse *desde arriba* y *con paciencia*, ¿no equivale a modernizarse sin renunciar a *lo propio*? Estas últimas interrogaciones no son en absoluto ociosas, las habíamos encontrado en los pasajes conclusivos de su viejo estudio sobre el padre Mier y volveremos a encontrarlas al estudiar las elaboraciones de Zea.

Más allá de todo lo anterior, el punto resaltado por el O'Gorman de 1977 es que, de la disyunción planteada por Justo Sierra entre las vías evolutiva y revolucionaria acabó imponiéndose, contra los anhelos de Sierra –y de O'Gorman–, la segunda. Ahí volvió a errarse el camino. Para el O'Gorman de *México, el trauma...*, si la Revolución de 1910 fue una necesidad fáctica, *de ninguna manera* fue una necesidad histórica. El hecho de que en el seno del régimen porfiriano hubiese ya despuntado una auténtica apertura hacia la modernidad –un principio de elusión del laberíntico cautiverio– es lo que le sustrae a la revolución su pretendida necesidad histórica. Como puede notarse, en 1977 no sólo se conserva el signo positivo colocado sobre el Porfiriato, sino que adquiere mayor intensidad; y no sólo eso, además y por obra de la misma operación intelectual, se invierte el signo colocado sobre la Revolución y sus consecuencias. *Para el O'Gorman de 1977, el Porfiriato fue auténtico y la Revolución no* –por eso y no por otra cosa no hubo americanización definitiva.

Una vez más cabe preguntarse qué relación hay para O'Gorman entre los conceptos de necesidad histórica y de autenticidad. Como sabemos, en 1939 O'Gorman pensaba que autenticidad no equivalía a autoctonía, sino a necesidad histórica. Si alguien le hubiese preguntado al O'Gorman de 1977 cómo sería vivir dentro de una *inautenticidad realizada*, es posible que respondiera que el México de la revolución y la posrevolución, el México de su tiempo, podían ser la mejor ilustración de semejante paradoja, y eso más allá de la eventual autoctonía de muchas de las expresiones culturales de ese mismo México. Hay pues en O'Gorman

–ahora sí podemos responder al extraño interrogante–, inautenticidades realizables-realizadas. ¿Equivale eso a decir que el O'Gorman de 1939, al postular la categórica distinción entre autenticidad y autoctonía estaba pensando *ya* en el México contemporáneo? Por supuesto que no. Podría perfectamente alegarse que lo que el joven O'Gorman planteó en su texto de 1939 fue, simplemente, una distinción conceptual todavía huera de contenidos específicos, al menos en lo que respecta a la interpretación de la historia mexicana. Y sin embargo...

Sin embargo, no deja de ser llamativa la coincidencia conceptual, máxime si se la aprecia *desde* la consideración de la oblicua línea que detectamos en el antiguo texto de 1937. Habían transcurrido cuarenta años; mucha, demasiada, agua había pasado bajo tantos y tan distintos puentes; los lenguajes historiográficos y políticos habían experimentado modificaciones notables; el propio estilo de O'Gorman se había vuelto más elaborado y personal. La pertinacia terminológica llama la atención: ¿no encerrará la clave de la profunda y secreta continuidad que viene persiguiendo nuestro buscador de hilos ocultos? Por supuesto, carecemos de elementos concluyentes para responder. Lo único que podemos decir es que, si la respuesta fuese positiva, esto es, si la animosidad de O'Gorman hacia la revolución fuese de tan antigua data, *México, el trauma de su historia* sería, más que síntoma de un viraje rotundo, momento de una develación más o menos inesperada, donde lo develado sería precisamente aquella vieja animosidad. Algo habría cambiado, sin embargo, entre esos hipotéticos O'Gorman, anti-revolucionarios por igual; entre otras cosas, y muy fundamentalmen-

te, si en aquel brumoso pre-principio había una disposición hispanista-contrarreformista, en este momento maduro-tardío hay un impulso nordófilo-modernizante inocultable.

Pero en *México, el trauma...* no se trata, tan sólo, de que la Revolución mexicana fuera históricamente innecesaria. Además, esa misma Revolución, al juzgar como retrógrada a la dictadura que la precedió, y ello con la simple finalidad de autojustificarse en tanto revolución, acabó por comprenderse mal a sí misma, comprendiéndolo mal todo. Esto es lo que la habría llevado a interpretar la lucha de su tiempo como una reanudación de la vieja pugna entre liberales y conservadores cuando, en realidad, esa pugna ya se había extinguido en el Porfiriato. Precisamente en esto, y en sus múltiples y siempre lamentables consecuencias, reside para O'Gorman el *pecado original hermenéutico* de la Revolución, verdadero retroceso histórico de la cultura mexicana. Y tampoco es sólo eso; su crítica va más lejos todavía. Con la Revolución habría advenido una segunda versión de la tesis liberal, mera e inconsecuente tabla de salvación que fue, simplemente, una *reedición enmascarada* de la vieja tesis conservadora. El parecido de fondo entre las tesis liberal y conservadora originarias estribaba para nuestro autor en que ninguna de las dos había estado dispuesta a renunciar de veras al *modo de ser* tradicional y prevaleciente, esto es, al modo de ser *criollo-colonial.* En lo que concierne a la tesis conservadora, esa resistencia fue, en todo caso y en su momento, comprensible; lo que para el O'Gorman de 1977 ya no es comprensible, ni tolerable, es la segunda versión de la tesis liberal, lastimoso autoengaño y epítome del laberinto ontológico.

El trauma de la historia de México es para O'Gorman que las tres tesis –la conservadora y las dos liberales– quisieron los beneficios de la modernidad, pero no la modernidad misma; en virtud de ello, se revelaron indispuestas a asumir el radical esfuerzo transformador de los hábitos, costumbres y valores que el hacerse de la modernidad hubiera supuesto y supone; vale señalar que el mismo problema sigue afectando a lo que queda de ellas en 1977. La cuestión de fondo, el meollo del trauma mexicano, la razón de su frustráneo deambular por el laberinto ontológico aludido, parece estribar, para este O'Gorman, en ese "no estar dispuestos a asumir el esfuerzo transformador", indisposición a su vez enraizada en la secreta lealtad al *modo de ser* tradicional. Si se recuerda bien, esta imagen de la lealtad al *modo de ser* había aparecido ya en un pasaje del texto "América", de 1963, en una articulación argumental distinta pero emparentada con la del libro de 1977; de aquí que un defensor de la hipótesis de *México, el trauma...* como develación encontraría allí otro minúsculo indicio favorable a su creencia. Más allá de ello, da toda la impresión de que, en este O'Gorman, adoptar la modernidad *se reduciría* a una cuestión de cambio de mentalidad o, si se prefiere, de mutación cultural, al parecer dependiente de la presencia de una voluntad política lúcida y preclara –se trata, sin duda, de un esfuerzo que hay que estar *dispuesto* a hacer–. Con el triunfo liberal (1867) y, sobre todo, con el Porfiriato, algo se avanzó en tal sentido; sin embargo, y debido a las inconsecuencias ulteriores, eso que se avanzó resultó ser parcial e incompleto, y acabó siendo desmontado por el efecto posterior; de ahí la hibridez del México del momen-

to de la enunciación; de ahí su trágica irresolución ontológica e identitaria.

En suma, y para decirlo con palabras que en parte son de O'Gorman y en parte no del todo, de lo que se trataría es de hacerse cargo de la ingente tarea consistente en *reducir*, con base en el esfuerzo, la distancia con respecto a Estados Unidos, eventual peldaño superior de la escala jerárquica de la humanidad contemporánea –no parece importar demasiado ahora si esa distancia es debida a una cuestión de grado o de específicamente histórica esencia–. Según O'Gorman, lo que sucedió fue que, en vez de seguirse el camino derivado de este último conjunto de proposiciones, se optó por persistir en el empeño de rehuir a la propia responsabilidad, hallando un nuevo culpable de tal fracaso en Estados Unidos –segunda tesis liberal y *reedición enmascarada* de la conservadora–. Sobreinterpretando: una buena y despejada hermenéutica –algo no tan distinto a una conciencia colectiva– se contaría entre las condiciones necesarias para que el esfuerzo por *reducir* dicha distancia rinda frutos. A eso, a despejar la conciencia nacional, parece estar consagrado *México, el trauma...*

Lo anterior en cuanto a la apostasía. Ahora bien, lo que he llamado desmitificación se refiere ya no a la *hermenéutica oficial* de la experiencia mexicana sino al fervor hispanoamericanista; ambos aspectos están, por supuesto, íntimamente entrelazados. Sucede que en los capítulos centrales de *México, el trauma...* O'Gorman generaliza su interpretación de la historia de México al resto de América Latina. El pivote de la operación es la conexión que identifica entre la mencionada segunda versión de la tesis liberal –*reedición enmascarada*

de la antigua tesis conservadora– y lo que podríamos llamar el latinoamericanismo clásico, emblematizado por figuras como José Enrique Rodó y José Vasconcelos –expresamente mencionados en el texto– y por Leopoldo Zea –no mencionado pero *evidentemente* aludido.

Desde temprano Zea había hecho suyo el fervor de "lo propio"; más tarde, en los años cincuenta, descubrió "lo propio positivo", en el sentido de lo propio estimable; paralelamente, en cierto momento comenzó a denunciar –en clave neohegeliana y toynbeeana– el exclusivismo mezquino de Occidente y, en particular, de Estados Unidos, factor explicativo fundamental del estancamiento del "resto del mundo", el cual incluye desde luego a América Latina; desplegó a su vez una apología del nacionalismo defensivo –latinoamericano en general y mexicano en particular–, y, para mediados de los setenta, habló ya, claramente, en un lenguaje tercermundista. Estudiaremos la forja, las tensiones y demás pormenores de *la ecuación Zea* en el capítulo siguiente. Lo que ahora importa subrayar y retener es que en *México, el trauma...* O'Gorman se ocupa de desactivar una a una las premisas zeianas y, por extensión, los fundamentos del latinoamericanismo clásico, al cual no designa exactamente con ese nombre, pero al que sin duda alude caracterizándolo como un "mito conservador, surgido del despecho". Mito, por su índole quimérica; conservador, por su renuencia a dejar atrás el *modo de ser* tradicional, y por su dedicación a hacer, además y abiertamente, su apología; surgido del despecho, por derivar directamente de la noventayochesca-novecentista desilusión ante Estados Unidos, el que, tras ser durante mucho tiempo el modelo a seguir, pasó

a ser, más o menos desde esa fecha y para amplios sectores de la intelectualidad, el responsable exclusivo de la tragedia hispanoamericana. Escuchemos a O'Gorman, y a todas las demás voces que se dejan oír en los pliegues del extracto:

> Sea de ello lo que fuere, lo obvio es que en ese glorioso sueño del destino redentor de Iberoamérica o si se prefiere, de la "raza cósmica" vasconceliana, tenemos el natural e inevitable fruto de la mitología de la tesis que lo indujo. Y ciertamente, como sueño no está mal, pero los sueños, sueños son, y hemos de ver enseguida que no se puede dormitar a espaldas de la áspera realidad sin incurrir en su venganza [...] Preguntemos, entonces, cómo se actualiza, según la tesis, el espíritu del idealismo consustancial al modo de ser iberoamericano. Su respuesta es expresa. Se nos dice que Iberoamérica deberá hacer suyo el pragmatismo del espíritu angloamericano y ponerlo al servicio de una justicia indiscriminatoria de alcance universal. Pero la cuestión radica, claro está, en cómo debe entenderse que Iberoamérica se apropie de ese saber de dominio, técnico y racionalista en el que consiste el espíritu pragmático, pero de manera que, pese a esa apropiación permanezca fiel al espíritu del idealismo. ¿Cómo evitar un contagio que empañe su pureza y lo desvirtúe? La única manera de compadecer esos extremos será suponiendo que dicha apropiación le resulte accidental a la esencia. Así, ciertamente, no habrá contagio, y, fiel a su espíritu, Iberoamérica podrá dar cumplimiento a su exaltado destino redentor. Pero ¿es ello posible? Se ofrecen dos maneras en que Ariel podría, sin contaminarse, poner al servicio de su idealismo el pragmatismo de Calibán. Puede pensarse, en primer lugar, que Iberoamérica encomiende y deje el quehacer pragmático a los pueblos a quienes les corresponde por su esencia para que pongan los resultados al servicio del destino

redentor iberoamericano. Así no habría contaminación, porque, en efecto, los sudores de Calibán serían accidentales a los vuelos de Ariel. Pero aparte de que no es fácil comprender de qué medios se valdría Iberoamérica para obtener tan generosa cooperación y tan opuesta a nada menos que al espíritu mismo de Calibán, lo decisivo es que, de lograrlo, se establecería una situación de injusticia discriminatoria contraria al imperio universal de la justicia prometida como la meta suprema del destino histórico iberoamericano, con lo que acabaría por negar su propio espíritu. Obviamente, no era ésa la salida contemplada por la tesis. Puede pensarse, en segundo lugar, que el saber de dominio propio al espíritu pragmático es, por su índole, susceptible de ser apropiado y poseído sin que afecte o contagie el modo de ser de quien se lo apropia y posee. Así, ciertamente, la apropiación sería accidental respecto a la esencia. Lo malo de esta segunda salida –con evidencia la contemplada por la tesis– es la falsedad de su fundamento, porque el saber de dominio, científico racionalista y técnico constitutivo del "espíritu" pragmático, no puede poseerse accidentalmente como quien se vale de una herramienta que, concluida la tarea, puede dejarse a un lado. Se trata, claro está, de la expresión y actualización de un sistema de creencias, ideas y valores que implican una idea peculiar acerca del hombre y del mundo, es decir, que el tipo de saber del que pretende apropiarse Iberoamérica implica, nada menos, un modo de ser, concretamente, el modo de ser histórico del hombre moderno. Es así, entonces, que lejos de poderse adquirir como algo accidental al ser de quien lo adquiera, ese saber reconocido por la tesis como peculiar a los pueblos del "espíritu pragmático", sólo puede poseerse mediante la adhesión –como programa vital– a aquel sistema de creencias, ideas y valores del cual depende. Y resulta, por tanto, que si, en realidad de verdad, los pueblos iberoameri-

canos, cuya esencia se dice ser la del "espíritu idealista" hacen suyo el saber peculiar al de los pueblos cuya esencia se dice ser la del "espíritu pragmático", no podrán evitar identificarse con éstos y adquirir, por tanto, los odiosos rasgos y características de la injusticia imperialista que se les atribuyen. A no ser que se diga que Iberoamérica conjugará en su modo de ser original un modo de ser distinto o para decirlo de acuerdo con las premisas de las tesis, que Iberoamérica tendrá, como el centauro, dos esencias o naturalezas: nueva recaída mitológica y grandísimo disparate [...] Ya se ve –para volver a nuestro cuento de hadas–: o la doncella Iberoamérica permanece en el encierro encantado de su aislamiento metahistórico, o bien, si empuñando las armas del pragmatismo desciende a la arena de la historia, le será imposible no mancillar la pureza idealista de su espíritu, la condición que se le puso para instaurar en la tierra el imperio de la justicia universal y cumplir, así, con su destino redentor del género humano. En suma, topamos una vez más con la imposibilidad implícita en la encrucijada de Jano: pretender el disfrute de los beneficios de la modernidad, pero sin querer la modernidad misma. Realmente suena muy bonito aquello del espiritual Ariel sometiendo a sus dictados la fuerza bruta del grosero Calibán; pero lo infortunado de tan atractiva perspectiva es que en la medida en que se intente realizarla, en esa medida, Ariel, inevitablemente, se calibaniza. Tal el desquite de la realidad, cuando, previa la huida a la inmutable esfera de las esencias, se pretende actuar en la historia; es decir, sin correr el riesgo de los peligros y embates de su receloso oleaje [...] En suma, motivada la tendencia liberal por la frustración y despecho ocasionados por su fracaso, renunció, digámoslo así, a la aparente diferencia que la separaba del ideario conservador para acabar confundiéndose con él al acoger con ingenuo entusiasmo la engañosa promesa del "evangelio

de la esperanza". Una a una, la identidad de las proposiciones es palmaria. Vale la pena comprobarlo. Iberoamérica, dice la tesis conservadora, no tiene por qué imitar a Estados Unidos, puesto que posee un modo de ser propio –el heredado de la Colonia– al que se le debe fidelidad para conservar los valores que le son constitutivos. Igual cosa acabó afirmando la tesis liberal en su segunda formulación. Ese modo de ser propio y "verdadero" de Iberoamérica, dice la tesis conservadora, es de superior jerarquía moral al modo de ser norteamericano: encarna la civilización frente a la barbarie. Lo mismo implica la tesis liberal en el contraste entre el "espíritu idealista" de los pueblos iberoamericanos y el "espíritu pragmático" de Estados Unidos. Ambas tesis afirman que no hay obstáculo en que Iberoamérica se apropie del saber de dominio de los "bárbaros" o "pragmáticos" norteamericanos, puesto que su posesión en nada altera o vulnera ese "verdadero" modo de ser heredado por ella. Ambas tesis, además, le postulan a Iberoamérica –ya poseedora de la técnica del dominio de la naturaleza– un destino redentor del género humano, sea en cuanto representante de la verdadera civilización (la tesis conservadora) sea en cuanto encarnación del espíritu del idealismo (la tesis liberal). Ambas tesis, por último, se identifican en el esencialismo con que postulan ese supuesto verdadero y superior modo de ser que le atribuyen a Iberoamérica y por tanto, en la evasión que implica radicar la identidad de los pueblos iberoamericanos en la esfera metahistórica de las sustancias.[32]

Cuando O'Gorman sostiene que, según la segunda versión de la tesis liberal (reedición enmascarada de la antigua

[32] Edmundo O'Gorman, *México. El trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, UNAM, 1977. Reimpreso por Conaculta a partir de 1997. He tomado los extractos de la reimpresión de 2002, pp. 72-79.

tesis conservadora), las poderosas naciones occidentales –Estados Unidos ante todo– "pretenden disfrutar del monopolio del poder y de la riqueza, sin importarles que, al hacerlo, contradigan los dogmas de libertad e igualdad que, sin embargo, predican como de valor universal", está haciendo clara referencia a la idea de Zea según la cual el universalismo occidental ha sido y sigue siendo una coartada que encubre un mezquino exclusivismo. Lo mismo sucede con muchas otras zonas de este libro peculiar; por ejemplo, allí donde ridiculiza la inculpación a Estados Unidos por ser falsamente liberales e igualitarios, así como por su supuesta sistemática alianza con las fuerzas conservadoras hispanoamericanas, o allí donde ridiculiza la pretensión de que Ariel pueda someter a Calibán y ponerlo *a su servicio.* Todo este complejo de cuestiones es muy importante, por razones que se harán más claras en el capítulo siguiente, cuando estudiemos la asimilación zeiana de la obra de Arnold Toynbee. Anticipemos ahora que el punto medular es el siguiente: según O'Gorman, no hay –no puede haber– occidentalización *a medias*; la modernización lleva implícito un modo de ser, un espíritu; es impensable que, tras poner *a su servicio* a Calibán –si es que eso fuera de algún modo posible– el espíritu de Ariel permanezca diáfano en su supuesta prístina pureza. Muchas de las ideas que cuestiona el O'Gorman de *El trauma...* no están en Rodó ni en Vasconcelos; están, muy claramente formuladas, en Zea. Contra Zea discute O'Gorman en su libro de 1977.

Como sea, lo cierto es que, dejando aparte ciertas líneas de continuidad más o menos evidentes, son numerosos y muy profundos los elementos que separan estas formula-

ciones de 1977 de aquella singular tonalidad que identificamos en "¿Tienen las Américas una historia común?", de 1941-1942. Ahora, en 1977, no hay revaloración alguna del papel histórico de España, ni, tampoco, elogios para el libro de Rodó ni para la figura de Martí. Atrás, muy atrás, ha quedado el *pathos* característico de la carta a Silva-Herzog, de 1946-1947, del pasaje conclusivo del "Prólogo" a la antología de los escritos del padre Mier, de 1945; ni qué decir de las disposiciones filohispanizantes del ensayo de 1937. El O'Gorman de 1977 no sólo está lejos del ideario de su hermano Juan (apostilla 6) y de la a esa altura ya densa *ecuación Zea*, sino que está, también, al menos en relación con un racimo de cuestiones capitales, lejos de sus propias formulaciones precedentes.

Una consecuencia derivada y más o menos previsible de todo lo anterior es que *lo criollo-colonial* que poco, muy poco antes era considerado por O'Gorman bajo el calificativo de extravagante, pero, aun así, apreciado en términos comprensivos y constructivos,[33] aparece en *El trauma...* como nefando embrión de la soberbia invulnerable a la realidad, del tropicalismo suscriptor de la vana creencia en la superioridad espiritual de *lo propio* –llamados por O'Gorman "bálsamo de la autoglorificación"–, así como también de la tendencia a hacer de la supuesta perversión

[33] Edmundo O'Gorman, "Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española y Respuesta del académico de número y Cronista de la Ciudad, señor don Salvador Novo", México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1970.

imperialista la responsable de todos los males nacionales –llamada por O'Gorman "maniqueísmo trascendental"–. No es necesario insistir sobre el hecho de que estos rasgos son, para el O'Gorman de 1977, más o menos extensibles *a toda* Hispanoamérica.

En particular, el O'Gorman de 1977 considera al nacionalismo vinculado con la Revolución mexicana como cerril y agresivo, caracterizándolo como una complaciente y patológica autoestimación, en colisión con todas las evidencias en contrario. Esto, a su vez, robustece nuestra hipótesis según la cual este O'Gorman está discutiendo con Zea, quien, con base en su apropiación creadora del ideario toynbeeano, venía vindicando sistemáticamente los nacionalismos defensivos en general y la Revolución mexicana y los gobiernos que actuaron en su nombre en particular. Todo lo anterior robustece asimismo nuestra premisa según la cual el sustrato de la *re*-interpretación o'gormaniana de la historia reside, sea en un cambio del modo de *estimar* la situación mexicana en el momento de la enunciación, sea en una decisión de hacer expresa una estimación preexistente pero hasta entonces oculta, disimulada bajo otra de contrario signo –viraje o develación: mutación radical de cualquier modo.

Como sea, poco o nada queda en *El trauma...* de aquella imagen de 1867 como principio de la americanización y modernización más o menos exitosas y definitivas de México; poco o nada queda de las acrobáticas alusiones al progreso, de la identificación del sentido histórico de la Revolución en la necesidad imperiosa de considerar la cuestión social, del elogio a la madurez de la conciencia histórica nacional, y

de tantas otras cosas por el estilo: el mensaje integrador, constructivo y optimista que se desprendía de los textos de 1954, 1960 y 1967 definitivamente se ha evaporado.

Por razones múltiples, *México, el trauma...* es un esfuerzo intelectual exquisito; no deja por eso de ser la tematización de una tragedia ontológica. Tragedia de México, en principio; de toda Iberoamérica, a continuación y más profundamente. Ni en México ni en Iberoamérica triunfó la americanización. Lo que triunfó fue la colonia enmascarada. No encontramos en dicha obra ninguna clase de entusiasmo celebratorio, sino un lamento y una exhortación, cimentados sobre el fuerte contraste entre las dos Américas, que aparecen más contrastantes entre sí que nunca. Apostasía de la Revolución mexicana; desmitificación del fervor latinoamericanista clásico y posclásico...

El siguiente esquema se propone apenas *pasar en limpio* las variaciones conceptuales que hemos venido consignando, las cuales constituyen, de algún modo, una secuencia progresiva que parece incluir en su seno tanto una inversión de los signos valorativos como el aludido doble impulso de apostasía y desmitificación:

	AMÉRICA SAJONA	AMÉRICA IBERA
1937	[*Reforma*, valorada con signo negativo]	[*Contrarreforma*, valorada con signo positivo]
1941-1942	*Utopía*, reflejo intensificado de la Europa de la Reforma	*Utopía*, reflejo intensificado de la Europa de la Contrarreforma Referencia a la *heroicidad* de España, preservadora de valores Referencia elogiosa a Martí, a Rodó

	AMÉRICA SAJONA	AMÉRICA IBERA
1946	Disposición pragmática y anti-metafísica, superficialidad	Disposición metafísica, profundidad
1961	Creación auténtica –actualización del ser americano; éxito histórico	Calca auténtica – oxímoron
1963	Creación auténtica –actualización del ser americano; éxito histórico De alguna manera, el hegeliano "País del Porvenir"	Calca auténtica – oxímoron Desviación – no actualización del ser americano; desconocimiento de ese ser Laberinto ontológico
1967	Creación auténtica – actualización del ser americano; éxito histórico	1867 como apertura histórica del laberinto e inicio de la *americanización* de México
1977	Creación auténtica –actualización del ser americano; éxito histórico Utopía	[Apostasía y desmitificación] El Porfiriato como apertura histórica frustrada; la Revolución como inautenticidad realizada y pecado hermenéutico; tropicalismo – bálsamo de la autoglorificación; maniqueísmo trascendental Entelequia – en su acepción irónica: *fantasmagoría*

La heterodoxia apóstata

Al O'Gorman de 1977 parece sucederle algo análogo a lo que le aconteció al padre Mier durante su cautiverio en

las cárceles inquisitoriales de México, entre 1817 y 1820. Ambos han dejado de creer en algo importante. Mier, que desde diciembre de 1794 era guadalupano heterodoxo pero no apóstata, ha dejado de creer hacia 1817 en el portento guadalupano; O'Gorman, que desde por lo menos 1954 era heterodoxo pero, al menos en sus escritos, no apóstata, ha dejado de creer en la necesidad histórica de la Revolución.[34] Así como el padre Mier de *ca.* 1817 ha dejado de creer en el relato de Valeriano y en el milagro de las apariciones –hubiera ocurrido éste en 1531 o un milenio atrás–, aunque no en el *axioma* de la evangelización temprana de México, el O'Gorman de *ca.* 1977 ha dejado de participar de una visión de la historia mexicana ascendente, progresiva y, en última instancia y, más allá de su hasta entonces personal y relativa heterodoxia, celebratoria, aunque no desestime el axioma del *amor patriae*, que es lo mismo que decir amor al *entero* pasado nacional –digamos al pasar que, de haber tenido la oportunidad, un fiscal insistente pudiera haberle preguntado a O'Gorman si su amor por el pasado nacio-

[34] Las *pruebas*, invariablemente oblicuas y frágiles, con las que podría *sustentarse* la hipótesis de la develación, son las siguientes: *a)* la alusión crítica de 1937; *b)* el testimonio retrospectivo de Juan O'Gorman referido en la apostilla 6; *c)* el hecho de que en aquellos pasajes donde el O'Gorman anterior a *México, el trauma...* se pliega a la fe en el sentido histórico de la Revolución mexicana son ciertamente escasos y parecen destilar, además e invariablemente, ese raro sabor que es propio de los enunciados de compromiso, ligados a presiones contextuales. Señalemos al pasar, limitando la analogía, que una diferencia notable entre O'Gorman y el padre Mier estriba en que el intrépido predicador nunca pudo expresar en público su apostasía; en eso fue mucho más afortunado O'Gorman.

nal incluía *también* al siglo XX–.[35] En definitiva, y en esta misma línea de reflexión, es dable admitir que, al redactar *México, el trauma...*, O'Gorman estaba cumpliendo con lo que él entendía eran sus deberes patrióticos, articulando la crítica con la terapéutica: *ducit amor patriae* es, no conviene olvidarlo, el subtítulo del volumen. No hay ninguna razón para pensar que O'Gorman, refinado ironista, estuviese ironizando justo en torno a este tan sensible punto –aunque es probable que un fiscal insistente pudiera haberle preguntado *también* algo más a este último respecto.

De todos modos, y más allá de lo que ese mismo insistente fiscal pudiera pensar o decir, la cuestión verdaderamente problemática no es tanto establecer con precisión la intensidad del *amor patriae* de este O'Gorman-terapeuta del trauma de México y de Iberoamérica, sino más bien calibrar cuál pudiera ser la moraleja final de su extraordinario libro y, más precisamente pero también más lejos, sus implicaciones en el plano parenético. En tal sentido, hay que comenzar diciendo que el volumen no destila un mensaje completamente unívoco ni, tampoco, completamente estable. *El trauma...* no es simplemente una prescripción terapéutica, aunque por momentos, qué duda cabe, sí lo es; lo es, distintivamente, en esas anchas zonas en las cuales O'Gorman se yergue como el último liberal consecuente, que valientemente les enrostra a sus compañeros de ruta sus graves inconsecuencias históricas, convocándolos a retor-

[35] Edmundo O'Gorman, "Del amor del historiador a su patria. Palabras pronunciadas al recibir el Premio Nacional de Letras, 1974", México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1974.

nar a la *realidad*. Decir heterodoxia plena y decir apostasía equivale a decir, entre otras cosas, ejercicio de lucidez que, al expresarse, puede –de hecho, busca– tener el saludable efecto de despertar a los soñolientos: los soñolientos a los que se dirige O'Gorman no parecen ser el pueblo ni las masas, sino las élites hasta cierto punto compañeras de ruta suyas, unas élites liberales sí, pero, dados los desvaríos hermenéuticos, y por tanto políticos, en que incurrieron, gravemente inconsecuentes.[36]

¿Cuál es esa *realidad* a la que, según este O'Gorman erigido en conciencia del liberalismo mexicano, habría que retornar? Se trata de una realidad definida por el dominio de la experiencia dominante de la modernidad occidental sobre todos –O'Gorman, sus compañeros de ruta, nosotros sus lectores–, encarnada en los hechos por Estados Unidos...; la realidad de la ineluctable occidentalización del mundo, si se prefiere otro vocabulario. El mensaje de esas anchas zonas puede abreviarse como sigue: si se desean los beneficios de la modernidad, es preciso *pagar el precio*. ¿Cuál precio? El de abdicar a la secreta admiración por el modo de ser tradicional, el de reconocer que se precisa una mutación profunda de los hábitos, costumbres, valores y creencias para volverse auténticamente moderno. El de admitir, con ello, que la responsabilidad de los fracasos no es, como a partir de cierto momento tendió a pensarse y como amplios sectores continúan propugnando, de Estados Unidos y de su malévolo

[36] El lector interesado en la relación entre O'Gorman y el liberalismo mexicano debe acudir a Conrado Hernández, "Edmundo O'Gorman y el liberalismo mexicano", en *Edmundo O'Gorman...*, *op. cit.*

imperialismo. Como dijimos antes, acaso sobreinterpretando a O'Gorman: una hermenéutica despejada contribuiría a hacer rendir mejores frutos al esfuerzo por reducir la distancia con respecto al peldaño superior de la escala de las perfecciones; justamente a eso –a despejar la hermenéutica– estaría consagrado *México, el trauma...*

Todo lo anterior es problemático de suyo. Está, primero, lo que ya mencionamos: ¿cómo se realizaría efectivamente esa renuncia al modo de ser tradicional?; ¿qué pasos concretos habría que dar para renunciar al modo de ser tradicional sin incurrir en un nuevo fracaso? Está también lo siguiente: ¿esa renuncia sería garantía de modernización o sería sólo una precondición necesaria mas no suficiente?; y si es esto último, ¿qué otras condiciones debieran darse para que la anhelada modernización efectivamente tenga lugar? Está, al fin, este otro complejo de cuestiones: ¿no equivaldría dicha renuncia a renunciar a la propia identidad?; y en el caso de ser esa propia identidad algo a lo que no fuera tan grave renunciar, ¿cómo hay que pensar entonces el *amor patriae*?; ¿cómo hay que pensar la *paciencia*? También, más particularmente, ¿cómo hay que entender esa entrañable obsesión o'gormaniana –transfigurada, entre otras cosas, en erudición impar– por muchos de los temas más caros a la tradición intelectual americanista y mexicanista? No puedo dejar de pensar que en todo esto O'Gorman se nos revela como una figura relativamente análoga a la de Sarmiento –al menos al Sarmiento que escribió el *Facundo*: ambos aparecen como civilizadores, modernizadores o, en los términos de Zea, emancipadores mentales, pero son todo ello estando secreta y tensamente enamorados de muchos de los

rasgos de aquella *barbarie* que tercamente se han propuesto erradicar. Sarmiento y O'Gorman son civilizadores, modernizadores y emancipadores mentales; lo son, sin embargo, de una manera extraña, compleja, hasta cierto punto desgarrada. ¿Está tan a salvo O'Gorman del defecto que le enrostra a sus compañeros de ruta liberales?, es decir, ¿se salva de cultivar una secreta admiración por el *propio modo de ser*? Como sea, no deja de ser cierto que el O'Gorman de 1977 es, en una medida importante, una suerte de voz autocrítica del liberalismo mexicano; es, además, un pionero en la reivindicación del sentido histórico del Porfiriato; es, asimismo, un vigoroso crítico del México posrevolucionario, y es, en fin, un cultor de la nordofilia. Y sin embargo...

Sin embargo, *México, el trauma...* no es *solamente* ese conjunto de cosas. El mismo texto ofrece elementos que permiten y hasta reclaman eludir el riesgo de un balance demasiado simplificador, demasiado esquemático acerca de la *ecuación* del último O'Gorman. En muchos intersticios del volumen se filtran otros tipos de disposiciones ante el proceso histórico, otras voces, algunas profundas, turbadoras, desconcertantes. Un ejemplo importante de esto puede condensarse en la siguiente interrogación: ¿cómo habría de articularse la idea del devenir histórico como unitario, variable y jerárquico –con la que nos venimos topando– con la idea, mucho más relativista y por lo tanto no jerárquica, de la historia como "proceso temporal susceptible de variaciones entitativas que se actualizan en modos de ser históricamente diferenciados, ni más auténtico uno que otro ni más o menos adelantado o atrasado en uno respecto al otro", noción ésta que aparece de hecho, *también*, en las páginas de

El trauma...? Si tomamos como cierta la primera idea, –que es la que hemos tomado como eje interpretativo de la obra o'gormaniana a partir de su despuntar en "Sobre la naturaleza bestial del indio americano" y de su identificación en reelaboraciones sucesivas–, tenemos a un O'Gorman que participa de una concepción jerárquico-dinámica, no necesariamente evolucionista y no necesariamente escatológica, de la humanidad; pero, si tomamos como más ajustada a los textos la segunda, tenemos a un O'Gorman que es portavoz de una suerte de hiper-relativismo impasible, una especie de observador impertérrito del vasto espectáculo histórico, que contempla los intrincados motivos por los que hombres y entidades disputan entre sí, creyendo que sus disputas tienen algún sentido y algún valor fuera de sí mismas, cuando en realidad todos quedan igualados –hombres, entidades, posiciones en disputa– ante la mirada serena, imperturbable e irónica del historiador.

Lo más llamativo del caso es que, en O'Gorman, este segundo modo de concebir la historia –versión extrema del historicismo relativista– parece emerger con nitidez sólo en las páginas finales de *México, el trauma de su historia*, que es tal vez el momento donde su aparición resulta más desconcertante, habida cuenta de la naturaleza y el sentido del entero desarrollo argumental. En cierto modo, la presencia de dicha imagen justo en esas últimas páginas no hace más que erosionar las certidumbres que el lector trabajosamente pudo haber ido tejiendo en relación con el debate sobre la significación última de esta obra en particular y de la obra o'gormaniana en general. ¿De qué manera hay que interpretar ese pasaje y su presencia precisamente *ahí*?

Por otra parte, y en la misma línea resistente a la simplificación excesiva de su *ecuación*, es bien sabido que hubo en O'Gorman, hasta el final de sus días, una actitud inconformista, ligada a una profunda inquietud vital y de decidido rescate del papel de la imaginación en la historia y en la política, actitud toda ella impermeable a la tentación de recostarse sobre alguna clase de ortodoxia autocomplaciente. Como lo ha recordado oportunamente Conrado Hernández, tras la caída del muro de Berlín y el colapso de la Unión Soviética, O'Gorman, casi nonagenario ya, muy lejos de sumarse a los coros que de viva voz celebraban ambos acontecimientos en nombre de la libertad y demás cosas por el estilo, sentenció: "Con la caída de la Unión Soviética, un fenómeno histórico brutal, inmenso en nuestros días, nos quedamos sin nada, porque mientras había polémica, pleito, había una vitalidad. Ahora la única solución es la democracia. No se nos ha ocurrido otra cosa".[37] De ahí que parezca legítimo pensar que algo de *enfant terrible*, resistente a toda clasificación y a todo etiquetamiento, hubo de manera constante y hasta el final en el itinerario vital e intelectual de Edmundo O'Gorman (no se olvide lo consignado en la apostilla 5). Para decirlo con deliberado exceso retórico: en un régimen neoporfirista y neosepulvedista, difícilmente encontraríamos a O'Gorman integrando plácido el coro de los satisfechos; O'Gorman siempre se las arregla-

[37] Citado en Conrado Hernández, *op cit.,* p. 167. La referencia original se encuentra en "Edmundo O'Gorman: imaginar la historia", entrevista de Luis Franco Ramos en *El Nacional Dominical*, núm. 125, año 3, México, 22 de octubre de 1992.

ría para *disonar*. Se entiende entonces que no resulte sencillo desgajar una moraleja unívoca de *México, el trauma de su historia*, –extraño libro–, ni del itinerario o'gormaniano íntegramente considerado, –periplo singular.

6. Apreciación

Las hipótesis de lectura que hemos trabajado hasta aquí aluden a varias dimensiones distintas, aunque interconectadas. Cabe insistir, de un lado, sobre el hecho de que hay en O'Gorman una línea de reflexión duradera sobre el ser de América y otra sobre el ser de México, sin intersección entre sí durante largos años, y ello más allá de la profunda ligazón que sus desarrollos exhiben para un observador contemporáneo. La primera línea, la americanista, inicia en 1939 con la crítica del panamericanismo boltoniano, tiene en la ponencia y en el libro de 1941-1942 una primera estación notable y de tonalidad peculiar, desembocando luego –asimilación de Heidegger mediante– en la extensa serie textual abierta en 1947 y de alguna manera cerrada en 1977. La línea mexicanista abre en torno a 1945, pasa por las conmemoraciones de Ayutla y del *triunfo de la República* y acaba por converger con la anterior en las páginas de *México, el trauma...*, obra postrera que tematiza profunda, refinada y sinuosamente la tragedia ontológica de México y de Iberoamérica. Atrás y lejos queda el antiguo pre-principio de 1937, enigmático acorde inicial...

Pero si las dos líneas de reflexión aludidas son duraderas, lo son en tanto problemáticas *abiertas*, y no en lo

que respecta a los contenidos específicos apreciables en cada formulación sucesiva, los cuales fueron, como también sabemos, *variables* –variables, sí, pero siguiendo cierta dirección que cabe fijar con un grado relativamente aceptable de precisión–. Todo sucedió como si, con el paso de los lustros, O'Gorman se hubiese vuelto más y más crítico de la realidad iberoamericana y mexicana y, recíprocamente, más unilateralmente admirador de la experiencia histórica encarnada por Estados Unidos de Norteamérica. Entre 1937 y 1977, pasando por las diversas estaciones intermedias –en particular, por la reformulación de la ponencia de 1941-1942 que tuvo lugar en torno a 1960– fue emergiendo *otro* O'Gorman, situado eventualmente en las antípodas del que había sido su *punto de partida*, aquel brumoso pre-principio de 1937. Hemos intentado condensar los perfiles básicos de la secuencia en un esquema que, si tiene la desventaja de todos los esquemas –la simplificación–, ofrece también la ventaja ostensible de que permite, por medio de un único golpe de vista, captar una dinámica tan dilatada como compleja –plena de vicisitudes, matices y zonas enigmáticas.

Establecido lo anterior, corresponde insistir una vez más en las peculiaridades y derivaciones de ese otro y en cierto sentido más extraño texto o'gormaniano de 1941 que es "Sobre la naturaleza bestial del indio americano". Como vimos, el argumento de dicho ensayo –el cual, pese a sus concesiones al humor y a la ironía filosóficos, debe ser tomado muy en serio– se edifica sobre la singular apropiación de una insinuación gaosiana previa. Se hace expresa en sus páginas, de manera muy clara y evidente, la asimilación del lega-

do historicista desde una clave aristocratizante, operación ésa que acaba por conducir a O'Gorman –lo había advertido Gaos– a los espinosos terrenos de la antropología filosófica y de la filosofía de la historia. Y, si es cierto que O'Gorman no se adentra de manera sistemática allí, también lo es que formula, articuladas con su vindicación de Sepúlveda, un par de consideraciones que parecen haberlo acompañado, con ligeros retoques, hasta sus días postreros. Está, de un lado, la idea según la cual no todo hombre es plenamente hombre, complementada con la imagen de la gradación, de la escala de las perfectibilidades; está, de otro lado, la idea según la cual el devenir histórico puede de alguna manera verse como progresivo en la medida que tendría lugar en él una progresiva humanización de vastos sectores de la humanidad –no hay escatología en O'Gorman, pero sí hay una visión jerárquico-dinámica de la historia–. Para decirlo con otras palabras, comprobar que no hay en su pensamiento escatología en el sentido estricto de la expresión no equivale a sostener que su visión del devenir sea estática, ella parece siempre abierta a la posibilidad de que quienes ocupan los peldaños inferiores de la escala accedan, por obra y gracia de su propio *esfuerzo*, a los peldaños superiores.

Por lo demás, también es cierto que, tal como anticipé y tal como veremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, un Zea hechizado por Toynbee cuestionó este tipo de asimilación del legado historicista (eso sucedió en 1953); poco después, en 1957, Zea daría a conocer en *América en la historia* una visión del contraste entre las dos Américas que *no* es necesariamente incompatible con las formulaciones o'gormanianas de 1937, 1941-1942, 1945 y 1946, pero

que sí lo es, y crecientemente, con las posteriores a 1958. De ahí que, más allá de la falta de testimonios probatorios concluyentes, proponga la hipótesis, más precisamente la conjetura, de que en ese tiempo comenzó a textualizarse una sorda polémica entre ambos autores, polémica que, por lo que respecta al *lado O'Gorman* estallaría plenamente en *México, el trauma de su historia*, donde la alusión a Zea no es jamás explícita, aunque no por eso deja de ser evidente.

Como suele suceder con alguna frecuencia, la recíproca clarificación progresiva que se fue obteniendo al fragor de la disputa redundó en una intensificación de los contrastes y en un endurecimiento relativo de las posiciones. Ambas *ecuaciones* se clarificaron al calor de la tácita discusión. De aceptarse los términos de nuestra interpretación, quedaríamos ubicados en condiciones adecuadas para comprender, aunque sólo sea en parte, el modo por el cual O'Gorman, con base en la desmitificación y en la transfiguración del fervor hispanoamericanista, se fue volviendo un admirador cada vez más fervoroso de la experiencia anglosajona y, en particular, de Estados Unidos, así como un crítico cada vez más áspero de las experiencias mexicana e iberoamericana. Quedaríamos ubicados en condiciones adecuadas para comprender, también, el modo por el cual en el O'Gorman maduro y tardío desaparecen aquella tonalidad singular, aquellos pliegues, matices y puntos de fuga que habíamos detectado en sus aportaciones tempranas. Y si de ninguna manera cabría sostener que *todo* eso tuvo lugar exclusivamente a partir y como consecuencia de los cuestionamientos de Zea (1953 y *ss.*) y de su cristalización más afirmativa en el libro de 1957, de ninguna manera sería posible afir-

mar *a priori* que se trata de procesos intelectuales completamente autárquicos y desconectados entre sí –en análogo sentido habría que considerar también, por ejemplo, la relación entre los hermanos Edmundo y Juan O'Gorman, cuyo turbulento mar de fondo afloró circunstancialmente en el encontronazo de 1971 (apostilla 6).

¿Es *El trauma...* el *locus* de despliegue de una develación o de un viraje?; ¿debemos apoyar nuestra interpretación en la temprana, lacónica y oblicua alusión de 1937 y pasar a pensar que, análogamente al último padre Mier, pronunció *verdades a medias* sobre la Revolución mexicana el O'Gorman de 1954, 1960 y 1967?; ¿o hemos de renunciar a la seductora analogía y pensar en términos de un viraje no menos asombroso? Es difícil responder de manera concluyente: si la intuición nos conduce a la noción de develación, las pruebas disponibles nos remiten a la del viraje...

Una última y breve consideración se refiere al tema del fervor. Sería posible pensar que la desmitificación o'gormaniana del latinoamericanismo clásico y posclásico y, con él, de todo tipo de fervor hispano o latinoamericanista, no fue sino la otra cara del hallazgo, por su parte, de *otro* fervor al que podríamos caracterizar como fervor americanista sin más, sinónimo eventual de fervor de modernidad, de la América sajona –un fervor, en suma, modernizante y occidentalizador–. Sería ciertamente posible y hasta admisible poner las cosas en tales términos: 1977 aparecería ante nosotros como inversión estricta de 1937 –O'Gorman habría mantenido a lo largo del tiempo su antigua disposición aristocratizante y distante de la experiencia revolucionaria mexicana, simplemente habría reorientado su

dispositivo de dilecciones del complejo conformado por la Edad Media, Carlos V y la Contrarreforma al otro complejo constituido por la modernidad occidental, emblematizada por Estados Unidos–. Y sin embargo… sin embargo, en ningún momento debemos olvidar que el pensamiento de O'Gorman presenta una faceta a veces inefable pero innegablemente activa y a veces preponderante, a la que, a falta de una noción mejor para nombrarla, cabe designar de varias formas: escéptica, irónica o estoica –por impasible–, escurridiza, resistente a toda fijación y, en última instancia, dilemática en lo que respecta a las valoraciones últimas. Por tanto, no constituye una tarea sencilla proponerse descifrar el *fondo* de creencias que subyace e insufla vida a la *ecuación* O'Gorman y sus distintas modulaciones.

En cuanto a la significación del legado o'gormaniano para una perspectiva latinoamericanista actual, también resulta difícil trazar un balance definitivo, aunque es importante retener la imagen de O'Gorman como *fiscal acusador*. La pregunta que se impone es la siguiente: ¿es el latinoamericanismo, tal como lo define el último O'Gorman, un *mito conservador surgido del despecho*? Si lo es, ¿qué consecuencias se derivan de ello? Si no lo es, ¿qué es entonces? Adelantando aspectos que retomaremos en la sección conclusiva, cabe sostener que es probable que el latinoamericanismo sea un fervor que se recuesta sobre un horizonte ideológico-mítico, eventualmente surgido de una especie de despecho –vinculado a la crisis de la imagen de Estados Unidos como modelo a seguir– y que posea en algún sentido un núcleo de connotaciones conservadoras –en cierto sentido y con ciertas implicaciones que es imperioso precisar,

pero que no equivalen, necesariamente, a reaccionarismo cerril–. En otras palabras, poner en cuestión la experiencia dominante de modernidad no equivale a volverse reaccionario o antimoderno –las cosas pueden dialectizarse más compleja y refinadamente–. Sin embargo, es cierto que esa puesta en cuestión parece *dar pie* a semejante posibilidad. Parte importante del valor de la desmitificación emprendida por O'Gorman en *México, el trauma...* parece tener que ver, justamente, con el hecho de que sus desarrollos llaman la atención sobre esa eventual y probablemente no buscada derivación, obligándonos a revisar con rigor la arquitectura, los pliegues y las proyecciones de nuestras propias y precarias opciones. Si el latinoamericanismo posee un núcleo que es en algún sentido conservador, convendrá que se diga a sí mismo en qué consiste y qué consecuencias se desprenden de ello. Hay en O'Gorman, en particular en *México, el trauma...*, una eficacísima tematización de los más graves talones de Aquiles del latinoamericanismo clásico y posclásico; por tal razón, una perspectiva latinoamericanista franca de ninguna manera debiera esquivar el desafío frontal que sus centrales a la vez que excéntricas páginas proponen.

III

LEOPOLDO ZEA
FERVOR DE COMUNIDAD

1. Consideración inicial

Disponemos de varias imágenes para caracterizar a Leopoldo Zea, entre ellas, podemos destacar tres: la que lo define, habitualmente de modo encomiástico, como pensador emblemático del latinoamericanismo; la que lo presenta, por lo general críticamente, como pensador subjetivo e ideológico; y la que lo señala, también en forma más o menos estigmatizadora, como autor iterativo. A lo largo de este estudio voy a plantear unos conjuntos de hipótesis relacionados con esas tres imágenes, unas veces para robustecerlas, otras para historizarlas, precisarlas o matizarlas, otras más, para ponerlas en cuestión.

En lo que respecta a la primera imagen –Zea pensador emblemático del latinoamericanismo– me interesa exhibir la historicidad del latinoamericanismo zeiano, su trabajosa forja, su innegable y problemático vínculo con el historicismo, su condición perennemente inacabada, su creciente y de alguna manera autodisolvente apertura. En lo que concierne a la segunda –Zea pensador subjetivo e

ideológico–, me importa derivar de su consideración y tratamiento una serie de interrogaciones relativas a la índole del latinoamericanismo, el cual parece ser, en definitiva, una ideología más que alguna otra cosa. En cuanto a la tercera –Zea autor iterativo–, intentaré, sin negar lo que ella pueda tener de cierto, ponerla historicistamente en cuestión: Zea, que escribió a lo largo de seis décadas, no escribió innumerables veces *lo mismo*; al igual que en los casos de Gaos y de O'Gorman, es bastante lo que se gana partiendo de un a priori que enfatice no la mismidad sino la condición proteica de la *ecuación*.

La imagen final que busco proponer es la de un Zea en parte iterativo, pero cuya producción puede y debe verse como una forja trabajosa, compleja e historiable. Un Zea en parte subjetivo e ideológico –y por lo mismo central para un latinoamericanismo actual que se quiera franco y reflexivo–, pero a la vez desgarrado, jaloneado por distintos centros de gravitación; un Zea apasionado y entusiasta, que fue labrando sus posiciones en pugna con las voces de otros y con la de sí mismo (a veces a través de desdoblamientos de su propia voz), elaborando una serie de respuestas sucesivas –semejantes mas no idénticas entre sí– a las tremendas preguntas sobre los vínculos entre lo universal y lo particular, sobre la conceptuación de los espacios occidental y no occidental y sus mutuas relaciones, sobre la caracterización y valoración de la experiencia histórica *propia* de Hispano, Ibero o Latinoamérica.

Mi hipótesis principal es que hay en el itinerario zeiano un momento capital, el *lustro largo* que va de 1952 a 1958, cuando tiene lugar lo que denomino el *hallazgo* de lo pro-

pio positivo; antes, hay una etapa germinal, donde se plantean un programa de trabajo y una serie de interrogaciones a las que los escritos del lustro referido buscan responder y de hecho responden; después, hay desarrollos y variaciones, de interés y novedad variables, aunque por lo general atados más o menos fuertemente, de un lado, a las respuestas perfiladas en el momento capital y, del otro, a las sucesivas coyunturas políticas y culturales en los que se van inscribiendo.

Ahora bien, si es cierto que esta hipótesis permite resolver una cantidad de cuestiones, también lo es que no las resuelve todas; entre los problemas que quedan abiertos se cuentan el hecho de que Zea tendió a proceder acumulando y sobreponiendo motivos –esto es, que raramente desplazó o sustituyó elementos en forma sistemática, explícita, definitiva–, así como el hecho, evidentemente ligado al anterior, de que no hay demasiadas razones para pensar que el propio Zea aceptara el jalonamiento y la secuencialización planteados. Y, sin embargo, considero que es no sólo necesario sino además hermenéuticamente productivo adentrarse en este tipo de exploración, asumiendo desde luego los riesgos que supone. A mi modo de ver, la consideración histórico-sistemática de la serie de cuestiones implicadas, así como el atento seguimiento de los debates que en torno a ellas puedan, todavía hoy, suscitarse, constituyen tareas indelegables para quienes seguimos empeñados en cultivar una perspectiva latinoamericanista viva: en una palabra, difícilmente pueda haber latinoamericanismo sin la correspondiente *Aufhebung* del colosal legado zeiano.

2. Fervor de lo propio y promesa de una metafísica

En términos aproximados, la primera etapa de la producción intelectual de Zea comprende la década larga que va de 1939 a 1951. Dicha etapa puede a su vez subdividirse en dos momentos, el propiamente inicial o juvenil (1939-1944) y el que denominaremos de consolidación (1946-1951); en el interludio se sitúa el largo y por muchos conceptos decisivo viaje de Zea a varios países americanos.[1]

Cabe caracterizar toda esta primera etapa a partir de la identificación de dos impulsos seminales, ambos heredados, de alguna manera, de la prédica gaosiana: de un lado,

[1] El lector interesado en el debate relativo a la historización de la producción intelectual de Zea ha de consultar, entre otros, los siguientes estudios: Charles Hale, "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", *Historia Mexicana*, octubre-diciembre de 1970; Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*, México, UNAM, 1983; Horacio Cerutti Guldberg, "Pensador ¿incómodo?", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 2004; Guillermo Hernández Flores, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, CCyDEL-UNAM, 2004, "Prólogo" de Mauricio Beuchot. También es importante acudir a la cronología y la bibliografía elaboradas por Liliana Weinberg y Mario Magallón, ambas en Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Ayacucho, 1991, "Prólogo" de Arturo Ardao; así como a la cronología y la bibliografía ofrecidas por Francisco Lizcano Fernández en su libro *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*, Toluca, UAEM/UNAM, 2004 [2ª ed. ampliada respecto de la de 1986], "Prólogo" de Mario Magallón. Existe una enorme cantidad de estudios dedicados al pensamiento de Zea; hago referencia a algunos en el transcurso del estudio; a otros los menciono en la bibliografía; pero los inventarios más completos pueden consultarse en las obras recién mencionadas.

el fervor de lo propio; del otro, la promesa de una metafísica. Dada la presencia de esos impulsos, el rasgo tal vez más llamativo e importante es que a lo largo de esta etapa permanecen en una nube de inefabilidades relativas tanto las razones del fervor de lo propio como los posibles contenidos específicos de esa metafísica vista como necesaria y por lo mismo prometida, y esto más allá de un par de elementos que, identificables particularmente en un texto de 1948, anticipan en parte las soluciones de la fase subsiguiente, esto es, del lustro capital al que ya hice referencia. Pero no nos anticipemos y situémonos en 1939.

En más de una ocasión Zea narró retrospectivamente la historia de cómo fue Gaos quien, hacia 1939, lo instó a dedicarse con exclusividad a la filosofía, recomendándolo ante Daniel Cosío Villegas para que lo admitiera como becario en La Casa de España, a punto de transformarse en El Colegio de México. Obtenida la beca, Zea abandonó los estudios de derecho que hasta entonces llevaba adelante en forma paralela a los de filosofía, así como un modesto empleo que poseía en la oficina de telégrafos. Además dejó constancia de que también se debió a una sugerencia de Gaos el que declinara de su inicial aspiración a realizar una tesis sobre los sofistas griegos para dedicarse al estudio de un tema mexicano –podemos situar esa mítica conversación en algún momento del año 1940–. El tema mexicano sería, se sabe, el positivismo. Según el mismo relato, fueron dos las razones aducidas por Gaos al proponerle inicialmente el cambio temático: de un lado, Zea no sabía griego y carecía del instrumental y demás elementos necesarios para realizar un aporte original a la cuestión; del otro, Gaos veía que era muy poco lo escri-

to sobre temas relativos a la historia de la filosofía y el pensamiento mexicanos; Zea empezaría a llenar, con amplias perspectivas, el a esas alturas inadmisible vacío.[2]

Zea precisó asimismo cómo fue por una serie de indicaciones ulteriores del mismo Gaos que acabó consagrándose al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas primero y a la tentativa de elaborar una filosofía de la historia latinoamericana después. La "Carta abierta" gaosiana de 1949-1950 jugó un papel decisivo en este último sentido, pasando casi de inmediato a formar parte del acervo de referencias predilectas de Zea, especialmente en aquellas ocasiones en las cuales Zea consideraría necesario u oportuno historiar/legitimar su proyecto intelectual.

Antes de la recomendación temática gaosiana, Zea había elaborado una serie de ejercicios de análisis filosófico, parte de la cual se recogió en el volumen *Ensayos sobre filosofía en la historia*, aparecido en 1948 (véase la apostilla 7).[3] En los años inmediatamente subsiguientes, fue produciendo básicamente tres tipos de textos: reseñas de lecturas;[4] los dos

[2] Véase la última versión de este relato retrospectivo en Leopoldo Zea, *José Gaos: el transterrado*, México, CCyDEL-FFyL-UNAM, 2004, pp. 39-46 [ed. española, 2000]. Para mayores precisiones sobre las ocasiones anteriores en que Zea se refirió a ese momento, véase *supra*, capítulo I, nota 12.

[3] Se trata de los ensayos "Heráclito", "Superbus philosophus" y "Los sofistas y la polis griega", todos en Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948. Los dos primeros ya habían sido publicados en 1940 y en 1943, respectivamente; el tercero se publicó en 1947; sin embargo, cabe suponer que el tríptico en su conjunto fue elaborado durante el bienio 1939-1940.

[4] Leopoldo Zea, "Aventura de la 'metahistoria'", *Cuadernos Ame-*

volúmenes sobre el positivismo mexicano –tesis de maestría el primero y de doctorado el segundo–,[5] y un par de materiales americanistas –una serie de conferencias, publicadas bajo la denominación *En torno a una filosofía americana*, y un artículo titulado "Las dos Américas"–.[6]

De este primer conjunto de tempranos materiales, el principal para nuestros fines es *En torno a una filosofía americana*. En enero de 1942 Zea había sido enviado por El Colegio de México a dictar una serie de conferencias en la Universidad de Michoacán; poco después, el esquema de aquellas intervenciones se publicó, en versión sintética, en *Cuadernos Americanos*; tres años más tarde apareció, en versión completa, en un volumen de la colección Jornadas de El Colegio de México. *En torno a una filosofía americana* resultó ser el título tanto del artículo de 1942 como del libro de

ricanos, marzo-abril de 1942 (sobre Vico) México, "La filosofía como historicismo", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1942 (sobre Croce) México, "Las tretas de la historia", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1943 (sobre Becker) México, "La filosofía en México", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1943 (sobre Ramos) México, "América como problema", *Cuadernos Americanos*, noviembre-diciembre de 1944 (sobre Zum Felde) México.

[5] Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943 y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1944; más tarde reeditados en un solo volumen bajo el título de *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* FCE, 1968, 2 tomos [1ª ed. 1943-1944].

[6] Leopoldo Zea, "En torno a una filosofía americana", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1942 México, "Las dos Américas", *Cuadernos Americanos*, marzo-abril de 1944 México, *En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México, Jornadas núm. 52, 1945.

1945. Importa destacar antes que nada que los planteamientos vertidos en esa conferencia/artículo/libro son el primer resultado palpable de la recomendación temática gaosiana y de la inquietud americanista que, como ya sabemos, había despuntado en una zona decisiva del ámbito intelectual mexicano a lo largo de 1941; son además, y ello es todavía más importante, tributarios directos de las ideas que, hacia la misma época, Gaos había comenzado a perfilar en relación con el pensamiento en lengua española o hispanoamericano. De manera que, desde una perspectiva genealógica, *En torno...* debiera ser leído a la par del conjunto seminal gaosiano, en particular, con las dos breves aportaciones que le son estrictamente contemporáneas –las publicadas en *Cima*–, pero también con los trabajos inmediatamente subsecuentes. La consideración conjunta de estos materiales es no sólo pertinente sino además reveladora. En una medida importante, se trata de *una misma familia textual*, resultado de un proceso de elaboración hasta cierto punto compartido.

En principio, lo que muestra el análisis comparado de esta pequeña familia textual es la presencia de fuertes afinidades y, también, de algunos matices distintivos. En lo que respecta a las primeras, cabe sostener que el marco, la pregunta principal y la orientación global de la respuesta ofrecida por Zea en las páginas de *En torno...* son muy semejantes a las ensayadas contemporáneamente por su maestro Gaos. Veamos esto con algún detalle.

Ambos comienzan por situar sus reflexiones sobre la filosofía y la cultura americanas en el marco de la sangrienta guerra mundial en curso, visualizando dicho marco en los términos de una crisis profunda de Europa y su cultu-

ra; los dos se preguntan qué es lo que puede decir y hacer América, la cultura americana, ante semejante panorama; seguidamente, ambos ensayan respuestas a esa delicada interrogación que, si no son exactamente idénticas, se orientan indudablemente en direcciones análogas: tanto para Gaos como para Zea, lo que puede decir América se liga –es de la mayor importancia retener esto– al despliegue de un replanteamiento de tipo metafísico, y esto no en un sentido teológico, digamos, tradicional, sino con el fin de llamar la atención sobre la necesidad de perfilar una constelación de valores que permita dotar de sentido a unas prácticas a la deriva (Zea) o instaurar una renovada comunión de fe trascendente (Gaos). Bajo ese impulso común late con fuerza la apropiación de ciertas zonas de la obra de Ortega y Gasset; enumeremos: el pasaje de "Historia como sistema" que hablaba de la necesidad de una "nueva revelación" y, más en particular, de la importancia de que el hombre dispusiera de la "presión formidable de alguna trascendencia"; *Las Atlántidas* en general; y también, desde luego, el último capítulo y el segundo "Prólogo" de *España invertebrada* (recuérdese lo indicado en la apostilla 1).

El hecho de que en ambos casos marco, pregunta principal y orientación global de las respuestas se edifiquen sobre la clásica contraposición América *vs.* Europa se explica, en buena medida, por la guerra en curso; guerra que también da razón, aunque sólo sea en parte, de las propensiones panamericanistas o interamericanistas de aquellas formulaciones tempranas, punto que ya destacamos en el caso de Gaos –en lo que respecta a Zea cabría hablar de ecos alfonsoreyesianos y, muy probablemente, waldofrankianos. El punto es que, tan-

to para el maestro transterrado como para su joven discípulo, *toda* América aparecía entonces como una última Tule esperanzadora –no olvidemos, por lo demás, que, a esa altura, ni siquiera el antiboltoniano O'Gorman era capaz de sustraerse por completo a ese impulso de proyecciones pan-utopizantes.

En lo que concierne a los matices distintivos, lo primero que salta a la vista es que, mientras aquel Gaos prefiere –como vimos– hablar de pensamiento más que de filosofía, y de pensamiento hispanoamericano o de lengua española más que de filosofía o pensamiento americano, el joven Zea opta por hablar de filosofía, y de *filosofía americana*. Esta opción de Zea se prolongaría en un sentido a lo largo del tiempo, constituyéndose en uno de los rasgos distintivos de su producción intelectual y coexistiendo con otras cristalizaciones onomásticas –tal persistencia se deja apreciar, por ejemplo, en un lugar tan importante como lo es el título de su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, de 1969, respuesta al planteamiento crítico de Augusto Salazar Bondy (para un comentario de dicha obra, véase la apostilla 9)–. Es probable que esta temprana diferencia conceptual obedezca no sólo al impulso interamericanista detectable en el joven Zea –dicho impulso estaba también, lo sabemos, en Gaos–, sino además, y tal vez sobre todo, a que en la *ecuación* Zea el tema del asiento lingüístico de las filosofías no parece haber tenido nunca tanta importancia como la que había llegado a tener en el Gaos de ese tiempo. Por otra parte, y en alguna medida ligado a lo último, el nivel de presencia de "Dilthey" es mucho menor en Zea que en el Gaos hispanoamericanista; en consecuencia, no encontramos en Zea –ni en el joven ni en el maduro– ecos

de aquellas imágenes gaosianas que, con base en la distinción diltheyana entre los modos de filosofar, intentaban captar, trabajosamente por cierto, la índole de la relación entre el pensamiento en lengua española y el inmanentismo irreligioso característico de la modernidad –a modo de paréntesis contrafáctico, no podemos dejar de preguntarnos de qué modo hubiera impactado sobre la *ecuación* Zea una incorporación decidida del Dilthey de Gaos.

Cabe detectar además otro matiz, notorio por su perdurabilidad y por lo que supone en términos de bifurcación, de especificación diferenciadora: es probable que el punto donde Zea se revela más claramente como un autor *distinto* a Gaos esté ligado al *tono* y a la *orientación* de sus intervenciones; desde 1942, y podríamos decir que hasta sus últimas aportaciones, Zea habla como un *terapeuta* y, también, como un *heraldo del porvenir*. La opción de Zea por situarse en ese específico lugar de enunciación quizá contribuya a explicar el hecho de que su trabajo simbólico se recueste constantemente sobre tres pares de oposiciones interconectados: problema/solución; dolencia/cura; propio/ajeno. Zea le habla a América –en este caso, a *toda* América; después a "esta", "nuestra", "hispano", "ibero" o "latino" América– como si la entidad histórica fuese su *paciente*: para curarse de sus dolencias, y para aportar algo a la resolución de la crisis del mundo, América debe dejar de imitar lo ajeno y comenzar a acudir a soluciones propias. Éste es un rasgo perdurable en Zea; sería por cierto bastante más difícil sorprender a Gaos replegándose en semejante lugar de enunciación.

En términos generales, se aprecia que Gaos, intelectualmente más maduro en aquel primer lustro de la década

de los cuarenta, estaba en condiciones de ofrecer respuestas sensiblemente más elaboradas a un conjunto de inquietudes más o menos compartido. El joven Zea alcanzaba a plantearse las preguntas y a darles, a ellas y a sus respuestas, cierto matiz personal; sin embargo, sus respuestas de entonces, aun si comulgan con las de su maestro en lo que respecta a su orientación general *–de la crisis se saldría por la vía de algún tipo de reformulación metafísica–*, no poseían, todavía, análogo espesor histórico-filosófico. Para elaborar respuestas comparables a las del Gaos de 1942-1945, Zea debería transitar todavía un largo camino. Pero, una vez más, no nos anticipemos, y retomemos la secuencia del análisis.

En el Zea de 1942, la dolencia de América se dice con estas palabras: *tal y como* afirma Ortega y Gasset, América no tiene historia, no ha contado en la historia universal. América no cuenta con una cultura propia, ha vivido a la sombra de la cultura europea –pese a ser la inspiración última de la aseveración de Ortega, Hegel todavía no era convocado–. A partir de ese diagnóstico, el Zea de 1942 da inicio a su dilatada reflexión sobre el lugar de América en la historia, reflexión cuyo punto de fuga es aquella orientación terapéutica que ya destacamos. Escribía Zea:

> El pensador hispano José Ortega y Gasset decía en uno de sus libros, refiriéndose a la impaciencia de América por ocupar un puesto en la cultura universal: "El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, por el dominio y para el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal." Aunque duela aceptarlo, esta es una realidad, Améri-

ca no ha hecho aún su propia historia, sino que ha pretendido vivir la historia de la cultura europea. Ha vivido como eco y sombra de Europa; pero una vez que la cultura de este continente, la cultura de Europa, ha llegado a la encrucijada en que amenaza derrumbarse completamente ¿qué puede hacer América? ¿Derrumbarse también, cayendo en el caos en que ha caído la cultura de la cual era eco y sombra? ¿Acaso no se acaban eco y sombra cuando se pierde la voz y el cuerpo? ¿No habrá que concluir que perdida la voz y el cuerpo de los cuales era eco y sombra la cultura de América, ésta tendrá que derrumbarse necesariamente? Sin embargo, no será así, América no ha sido eco y sombra de la cultura europea, aunque así lo parezca: América, simbólica expresión de un grupo de hombres, ha tenido, como todo hombre, cualesquiera que sea el continente en que se encuentre, que resolver los problemas que le ha presentado la circunstancia. Ahora bien, la solución de los problemas de una circunstancia depende de los medios de solución que la misma circunstancia ofrezca. El americano, al igual que cualquier otro hombre, ha tenido que resolver los problemas de su circunstancia, con los medios que esta su circunstancia le ha ofrecido; dentro de su circunstancia está la cultura europea, de aquí que haya tomado esta cultura como un instrumento para resolver sus problemas. Una de las formas de resolver los problemas de su circunstancia ha sido la adopción de las soluciones que para resolver problemas semejantes ha utilizado el hombre de Europa. Acaso este tipo de solución haya sido o sea en nuestros días falsa solución, pero lo cierto es que gracias a esta solución el americano ha podido subsistir durante varios siglos. Hasta nuestros días no había tenido necesidad de buscarse otro tipo de solución, le bastaron las de la cultura europea. Si América no ha hecho una cultura propia es porque no la ha necesitado; si ha vivido como eco y sombra de una cultu-

ra ajena, ha sido porque en esta forma resolvía mejor los problemas de su circunstancia, acaso mejor de lo que los hubiera resuelto si en vez de tal cosa hubiese decidido buscar soluciones propias a los problemas que se le planteaban sin atender a las soluciones que otra cultura le ofrecía. El hombre americano tenía que resolver sus problemas con urgencia, y una de las soluciones se las ofrecía la cultura de Europa, de aquí que se apropiase de este tipo de soluciones. Pero ahora que la cultura europea ha dejado de ser una solución convirtiéndose en un problema; ahora que ha dejado de ser un apoyo para convertirse en una carga; ahora que las ideas que tan familiares nos eran a los americanos se transforman en objetos siniestros, desconocidos, oscuros, y por lo tanto peligrosos; ahora, repito, es cuando América necesita de una cultura propia, ahora es cuando tiene que resolver sus problemas en otra forma bien distinta a la forma como hasta hoy los había resuelto. Esta otra forma no puede ser ya la imitación, sino la creación personal, propia. He dicho que al desaparecer la voz y el cuerpo desaparecen el eco y la sombra; y así es: al desaparecer la cultura de la cual éramos eco y sombra, desaparece este eco y esta sombra, es decir, desaparece la imitación, desaparece la solución como imitación, pero no el hombre elector de esta forma de vida. El hombre americano no desaparece como tampoco desaparece el hombre europeo aunque destruya su cultura. Lo que sucederá es que tanto el americano como el europeo se encontrarán en una situación semejante, ambos se encontrarán ante un mismo problema: el de resolver qué nuevas formas de vida deberán adoptar frente a las nuevas circunstancias las cuales se han presentado como problemas insolubles a las soluciones dadas por la cultura que desaparece. Ambos, el europeo y el americano, se encuentran sin *suelo* en que apoyarse, en una situación de plena problematicidad, ambos tienen necesidad

de continuar elaborando una cultura; pero ahora, el americano no puede permanecer al abrigo de la cultura europea, de lo que haga el hombre de Europa, porque ahora no existe tal abrigo, no hay otra cosa que problemas, vacío, y sobre el vacío no se puede existir. Europa no tiene en nuestros días nada que ofrecer a nuestra América, por ahora no tiene más que problemas. De aquí que el americano no pueda seguir apoyándose en la cultura europea, sino que, al igual que el europeo tendrá que buscar nuevas soluciones, nuevos puntos de apoyo, y esto tendrá que hacerlo por sí mismo. América, hasta ayer eco y sombra de la cultura europea, tiene que procurarse tierra firme, y resolver por cuenta propia los problemas de su circunstancia.[7]

El argumento del joven Zea y sus enredos silogísticos pueden reproducirse de este modo: América no tuvo historia porque no la necesitó (vivir de la imitación le bastó para solucionar sus problemas), o América sí tuvo una historia que no sabemos ver porque la miramos mal (la dolencia estaría en la mirada, no tanto en la entidad o su historia; o, más rebuscada pero tal vez más profundamente, la dolencia residiría precisamente en el hecho de que la entidad no consigue mirarse bien a sí misma). Como sea, bien mirada, esa historia nos mostraría que sí hay algo propio, aunque sólo se hace expreso de un modo negativo ("pero si buscamos en nosotros mismos no encontramos eso que queremos llamar nuestro"). Cabría preguntarle a este primer Zea: ¿lo propio es sólo un anhelo?, ¿es ese sentirnos hijos bastardos de la cultura europea?, ¿es esa inadaptación que llamamos criollismo, que deriva en la negación a tener una historia y un

[7] Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, *op. cit.*, pp. 17 ss.

destino propios?, ¿es ese sentimiento de inferioridad compartido, más allá de la especificación, por "las dos Américas"? La respuesta adviene, como anticipamos, por la vía negativa: para el joven Zea, es en los límites, en el *no poder* ser plenamente otro pese a habérselo propuesto, donde residiría la americanidad. De manera que "lo propio" vendría a ser la inefable causa por la cual sólo se han producido *malas copias* de la cultura europea; y tal causa vendría a ser justamente lo americano *que resiste*, que no quiere ser lo que no es: allí estarían nuestra circunstancia, nuestra realidad.

Es importante retener tanto la orientación global de la cadena argumental del joven Zea como las disyunciones, enredos e irresoluciones que contiene, con la finalidad de quedar en condiciones adecuadas para captar los elementos específicos de sus ulteriores tentativas de resolución. Por ahora, lo que más nos interesa no es tanto la imagen de la *mala copia* –de por sí fascinante y llena de connotaciones– sino la imagen misma de "lo propio" que es, como acabamos de ver, la *causa* de que se haya copiado mal. "Lo propio" no es aquí, sin embargo, un ámbito que pueda caracterizarse de algún modo más o menos convencional, sino que es, todavía y señaladamente, causa inefable, límite, conjunto vacío.

Todo esto que venimos considerando vuelve a hacerse visible en los trabajos que Zea da a conocer en los años inmediatamente subsecuentes. Está, en primer lugar, *El positivismo en México*.[8] No resumiré aquí este notable esfuerzo investigativo, por la sencilla razón de que ello rebasaría nuestros fines. Sim-

[8] Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, *op. cit.*

plemente me limitaré a destacar dos elementos que es dable identificar en sus páginas. En primer lugar, un impulso de valoración histórica doblemente orientado, hecho de, por una parte, una marcada distancia crítica con respecto al cuerpo doctrinario positivista y a la época porfiriana en general y, por la otra, una identificación notoria con el último Justo Sierra, con el Ateneo de la Juventud y, más allá y más profundamente, con la experiencia de la Revolución mexicana en sentido amplio. Fuera de algunos matices menores, este doble impulso de distancia ante el porfiriato y de identificación con la Revolución sería otro de los rasgos perdurables de la obra de Zea, diferenciándolo rotundamente, por ejemplo, de Edmundo O'Gorman, en particular del tardío. En segundo lugar, hay en *El positivismo...* una rara y rica tensión que tiene que ver con lo siguiente: si es cierto que para Zea el positivismo mexicano es ejemplo de "mala copia", esto es, ejemplo de adopción/adaptación de un cuerpo doctrinario ajeno puesto, a pesar de todos los pesares –no olvidemos que, en buena medida, el positivismo es para él, sinónimo de *sajonización*, y que ésta es, a sus ojos y desde temprano, un proyecto valorado con signo negativo–, "al servicio de lo propio", también lo es que, llegado el momento de caracterizar eso "propio" –que es, según sabemos, la *causa* de la "mala copia"–, Zea vuelve a incurrir en un enredo silogístico que lo lleva a sostener que "lo propio", esto es, lo americano que se resiste a ser "otra cosa de lo que en realidad es", es el egoísmo de las élites mexicanas; un egoísmo que, tras haberse devorado al espejismo positivista, sería a su vez devorado por la Revolución. También en *El positivismo en México* el fervor de lo propio es todavía fervor por un conjunto vacío que responde hoscamente a los inten-

tos de dotarlo de contenidos específicos; si estos contenidos aparecen, lo hacen de manera fugaz y sin que podamos estar seguros de por qué debiéramos valorarlos. Lo propio es todavía conjunto vacío o bien conjunto parcialmente lleno, pero parcialmente lleno de rasgos cuya apreciabilidad es, como mínimo, dudosa, cuestionable o imposible –por ejemplo, el egoísmo de las élites.

En segundo lugar, y en más estrecha relación con nuestros fines, está el artículo titulado "Las dos Américas".[9] Más interamericanista que panamericanista, el joven Zea introduce allí –con algunos matices cuyo valor parece ser más retórico que lógico– la tradicional contraposición *espíritu/materia* para pensar la relación entre las dos Américas. El lector empático se entusiasma: la apelación al espíritu parece abrir un camino para un tratamiento del ámbito de lo propio simbólicamente más eficaz, que a su vez podría conducir a una resolución, por fin satisfactoria, de la inquietud metafísica abierta en 1942. Sin embargo, es un camino que se obtura en el seno del mismo texto, donde sucede algo curioso: tras introducir y rumiar la contraposición espíritu/materia –resonancia de Rodó (no hay que olvidar el trabajo de centramiento de Rodó realizado por una figura tan próxima a Zea como Samuel Ramos)–, Zea se detiene e introduce otra contraposición, a saber, la que contrasta la autopercepción de *completud* de la América sajona –una América *conforme* con su misión cultural, que toma de los demás sólo lo que necesita para dar cumplimiento a la misma– con la autopercepción de *incompletud* de Hispanoamérica –aque-

[9] Leopoldo Zea, "Las dos Américas", *op. cit.*

jada por un sentimiento de inferioridad, al menos material, y que toma lo que necesita no para cumplir con su misión, sino para dar forma a algo que *todavía no es*–. Pero, ¿dónde ha quedado entonces el espíritu?, ¿se trata de un espíritu que se autopercibe incompleto?, ¿qué clase de espíritu es entonces ese espíritu? Seguidamente, y a modo de ilustración de esta segunda contraposición, Zea resume zonas de su estudio sobre *El positivismo en México* –en particular del tomo segundo, entonces todavía en preparación– donde destacan los dos conjuntos de cuestiones indicados hace un momento y, muy en especial, el segundo de ellos, esto es, aquella rara y rica, pero en definitiva irresuelta, tensión. Tensión –insistamos– entre la imagen de la adopción/adaptación de "lo ajeno" que es puesto al servicio de "lo propio", y la desoladora contemplación de "lo propio" como egoísmo, como egoísmo absolutista y anarquizante. Una vez más, el positivismo –enemigo de "lo propio latino" por ser partidario de la sajonización y, en tanto tal, *error* cultural y político– aparece, a pesar de todos los pesares, como "puesto al servicio" de aquello propio latino, que no es, sin embargo, espíritu ni ideal, sino, de nuevo, egoísmo. *Resumiendo: si la imagen de la "puesta en servicio" salva a lo propio, no puede decirse lo mismo de su núcleo, el egoísmo, que difícilmente consigue salvar el fervor.* Sobre el final de ese mismo texto, Zea reintroduce la primera contraposición –espíritu/materia– para prescribirle a Hispanoamérica que *subordine* la asimilación de lo práctico-sajón a sus fines o ideales "propios". Escuchemos un momento la voz de Zea, rebosante de ecos, pliegues y oblicuidades:

Uno de los defectos de que era acusada la raza latina por nuestros positivistas era el de que se caracterizaba por su egoísmo, el cual encontraba su expresión en un absolutismo. La raza latina, se decía, es anárquica porque es egoísta, sostiene siempre sus ideas como si fueran verdades absolutas. Los latinos no se pueden entender entre sí, no se ponen de acuerdo, porque su egoísmo no les permite aceptar como ciertas las ideas de los demás [...] Los pueblos sajones están unidos y son ordenados en cuanto aceptan como verdades las verdades que descubre la ciencia positiva; en cambio, los pueblos latinos son anárquicos porque no pueden ponerse de acuerdo en torno a ideas que no son otra cosa que productos del capricho individual. Una de estas ideas fue la de la Libertad en su sentido absoluto. Cada mexicano quiere hacer lo que le plazca en perjuicio de los demás. Con tal idea sobre la libertad no es posible el orden y sin el orden no es posible el predominio material [...] Los sajones son hombres de orden, sin que esto vulnere la libertad. En cambio, los latinos son anárquicos, y esta anarquía, lejos de proteger la libertad, la lesiona. El resultado es que los primeros forman pueblos fuertes y los segundos pueblos débiles. Ahora bien, para hacer de México un pueblo fuerte, lo primero que hay que hacer es educar a los mexicanos con la doctrina, con que se educa a los sajones: el positivismo [...] Sin embargo, no iba a ser la asimilación de una doctrina la que iba a cambiar los caracteres propios de la raza a la que pertenece México. Lo único que se logró fue detener la marcha que pudo haber sido creadora del México del Porfirismo. Quiérase que no el positivismo fue puesto al servicio de los caracteres propios de la raza latina que se querían negar [...] Del absolutismo metafísico se pasó al absolutismo positivista. De la Libertad absoluta se pasó al Orden absoluto. Los mexicanos siguieron siendo egoístas, sólo que esta vez se apoyaban

en una filosofía que aseguraban iba a acabar con los egoísmos. El positivismo fue el instrumento con el cual se quiso limitar los derechos de los demás a favor de los intereses de un grupo determinado. Se pretendió fortalecer a México materialmente para hacerlo apto para su propia defensa; se habló de un progreso material semejante al que se realizaba en los países sajones; pero este progreso se redujo en México a la formación de unas cuantas fortunas que beneficiaron a unos cuantos en vez de a la colectividad. México siguió siendo tan débil como al principio. Su economía, base del progreso material, estaba en manos del capitalismo europeo y del propio norteamericano. El ideal del positivismo mexicano fue una utopía más, semejante a las utopías que criticaba. Tan soñador fue el liberal del 57 como el positivista y "científico" del Porfirismo. Todos ellos continuaron comportándose de acuerdo con las características de su raza [...] El error de esta experiencia histórica fue el de haber despreciado las cualidades propias del espíritu latino considerándolas como un defecto. La razón, se ha visto, tuvo su origen en el temor que México sentía frente a una posible expansión de los Estados Unidos. El error estuvo en querer defenderse de este peligro mediante la sajonización de su propio espíritu. Esto equivalía a querer destruir, precisamente, lo que se tenía que salvar. Sin embargo, por mucho que se quiera no es posible aniquilar el espíritu de un pueblo, como no es posible limitar hasta tal grado la personalidad de un hombre que pueda confundirse con otro. En la propia asimilación de otras cualidades actúan resortes que configuran esta asimilación de acuerdo con la personalidad del que asimila. El problema que nos hemos planteado en este ensayo ha sido el de las relaciones entre las dos Américas: la sajona y la latina. Y este problema no se resuelve proponiendo la unificación de ambas Américas mediante la mutua asimilación de

> sus cualidades [...] Tanto Norteamérica como Hispanoamérica deben sostener los caracteres que les son propios sin tratar de confundirlos. Las relaciones entre ambas Américas deben basarse en un mutuo respeto. Cada América debe ayudar a la otra en la realización de los valores que les son propios sin pretender imponerle valoraciones que les son ajenas. Entre sí no deben tomarse sino aquello que consideren necesario para su propio desarrollo sin pretender ser una América la calca de la otra. Esto fue lo que intentó hacer México con el positivismo y la causa de su fracaso. Este peligro no existe para los Estados Unidos, nación que hemos visto está conforme con su espíritu [...] La asimilación del espíritu práctico de parte de los hispanoamericanos no puede ser otra cosa que un instrumento al servicio de los fines propios de Hispanoamérica.[10]

Es difícil para el lector eludir el desconcierto y las ansiedades derivadas: el espíritu hispanoamericano, los fines o ideales propios, ¿son el egoísmo absolutista y anarquizante o son otra cosa?; y, si son otra cosa, ¿qué otra cosa son? Entre paréntesis: el lector que viene siguiendo con atención el desarrollo seguramente recordará que, en *México, el trauma de su historia,* de 1977, O'Gorman justamente ridiculiza, con indisimulable acritud, la idea de raigambre arielista de la *subordinación* de lo práctico a lo ideal.

Seguramente, muchas de las tensiones e irresoluciones de ese antiguo texto zeiano se deban al hecho simple pero verdadero de que Zea no había desarrollado todavía una voz asertiva plena; para conocer sus posiciones, muchas veces hemos de desenmarañar los velos y los pliegues de una glosa

[10] *Ibid.*, pp. 15-20.

parafrástica todavía decididamente predominante. El hecho a destacar es que, para 1944, el conjunto de "lo propio" sigue estando relativamente vacío; cuando despunta algún contenido en su seno éste es insatisfactorio –insatisfactorio por no estar suficientemente desarrollado (en este caso, el espíritu) o por resultar de difícil apreciabilidad (el egoísmo anarquizante). Muy lejos estamos de una justificación adecuada del fervor; muy lejos estamos, también, de un tratamiento apropiado de la inquietud metafísica que vimos despuntar en las páginas finales de *En torno...*

Esta doble impresión de lo propio como conjunto todavía vacío o parcialmente lleno –aunque difícilmente merecedor de fervor– y de la inquietud metafísica como inquietud irresuelta e inefable puede reforzarse revisando el comentario que por la misma época realiza Zea acerca de *El problema de la cultura americana*, de Alberto Zum Felde, obra aparecida en Buenos Aires en 1943. Tras destacar que para el ensayista rioplatense lo que define a los pueblos latinoamericanos es la *falta* de un genio propio bien caracterizado –el hombre latinoamericano se definiría precisamente por su *indefinición*–, Zea transcribe el siguiente pasaje de Zum: "La dignidad está en ser lo que se es, dignamente; y aunque no se sea nada todavía [...] Pues hay más autenticidad en reconocer que no somos aún, que en aparentar ser lo que no somos; y más sabiduría hay en saber que no tenemos todavía una cultura, que en pretender que la tenemos, falsificándola."[11] Falta de genio propio, definición por la indefinición, no ser

[11] Citado en Leopoldo Zea, "América como problema", *op. cit.*, pp. 127-128.

nada todavía, ausencia de cultura propia, son imágenes que el Zea lector de Zum no rebate, sino que asume como suyas, todo lo cual viene a robustecer nuestra hipótesis de que lo propio es, en el Zea de 1941-1944, un conjunto mayormente vacío; cabe por supuesto preguntarse cómo podría fundamentarse el fervor por un conjunto vacío, o bien, cómo podría desprenderse de toda esa irresolución algún tipo de propuesta redentora...

De sus viajes por Estados Unidos y por más de media docena de países de Hispanoamérica Zea obtuvo muchas cosas,[12] entre otras, el robustecimiento de una identificación con la experiencia de la Revolución mexicana. En un artículo dedicado a caracterizar el modo en que era percibido México en los países que visita, la hace explícita tematizando eficazmente la proyección continental de la

[12] Es nuevamente Gaos quien estimula a Zea a continuar sus estudios de historia de las ideas a nivel latinoamericano, con la ayuda de una beca de la Fundación Rockefeller obtenida por intermediación de Alfonso Reyes. Según Tzvi Medin, William Berrien, representante de la fundación, condiciona la beca a que Zea pase primero un semestre en Estados Unidos; en cuanto a Hispanoamérica, Zea visita Uruguay, Argentina, Bolivia, Chile, Perú, Venezuela, Colombia y Cuba (tomado de Tzvi Medin, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, UNAM/FCE, 1998, pp. 22ss.). No hay que perder de vista que numerosos intelectuales latinoamericanos visitaron Estados Unidos en aquellos años: de hecho, desde 1938 existía en el país del norte una división gubernamental consagrada a poner en práctica un programa de visitas orientado a influir en sentido favorable "los sentimientos públicos" (véanse la referencia y un inventario en Joaquín Roy, "Introducción" a Ezequiel Martínez Estrada, *Panorama de los Estados Unidos*, Buenos Aires, Torres Agüero, 1985, p. 22 y nota 18).

experiencia de la Revolución: visto como capaz de resistir al *yanqui*, y por eso mismo admirado –más allá de los eventuales defectos de la revolución (a los ojos de Zea, en el resto de Hispanoamérica lo que se siente es, justamente, la *ausencia* de una revolución)–, México cuenta con amplias posibilidades de tornarse *guía cultural* del continente.[13]

Pero es probable que lo más importante que ganara Zea de aquel viaje –al menos desde el punto de vista que nos interesa aquí– fuese su toma de contacto con las obras de Andrés Bello y de Francisco Bilbao. Al parecer, fue precisamente a partir de entonces que quedó en condiciones más propicias para comenzar a dotar de componentes menos difusos a su "fervor de lo propio". Hasta donde sé, ello se pone de manifiesto por vez primera en un artículo elaborado en ocasión del centenario de la guerra de 1847-1848, cuya última sección lleva por título, justamente, "Lo positivo en Hispanoamérica" –positivo, vale la pena aclararlo, en el sentido de *apreciable*–.[14] En esas páginas se observa con toda claridad que al joven Zea le ha impresionado vivamente la afirmación de Bello según la cual si todo hubiese sido tan negativo en lo español y en sus colonias, no podría explicarse de ninguna manera la grandeza de los hombres que llevaron a cabo la gesta de la Independencia. Le ha impresionado

[13] Leopoldo Zea, "México en Iberoamérica", *Cuadernos Americanos*, México, noviembre-diciembre de 1946. El artículo reproduce la conferencia pronunciada por Zea en el Palacio de Bellas Artes el 25 de septiembre de 1946, dentro del ciclo de la Sociedad Mexicana de Estudios y Lecturas.

[14] Leopoldo Zea, "Norteamérica en la conciencia hispanoamericana", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1948.

también, del mismo modo, el temprano impulso diferenciador entre las dos Américas presente en la obra de Bilbao. En ésta constata, además, una inversión de los signos valorativos más característicos del siglo XIX hispanoamericano: si los del Norte exterminaron a los nativos, en el Sur hubo incorporación y mestizaje; si los del Norte caen en la tentación de los titanes, los del Sur respetan la dignidad humana; si los del Norte encuentran en el goce de las cosas terrenales el fin último de la existencia, los del Sur lo ubican en un plano que no es el terrenal y que se liga con algún tipo de consideración trascendente. Es importante señalar que, ya en ese mismo texto, Zea enlaza el impulso de Bilbao con las formulaciones de Rodó y de Vasconcelos. Más importante aún es llamar la atención sobre el hecho de que, a partir de entonces (1948), la pareja Bello-Bilbao pasaría a formar parte (exactamente en los sentidos que acabamos de indicar), del acervo de citas y referencias predilectas de Zea, y no sólo eso, también se volvería uno de los pilares elementales sobre los que edificaría y reedificaría sus elaboraciones. No es excesivo postular que en este *hallazgo* está la semilla de las respuestas dadas por Zea al tema de "lo propio positivo" en el lustro capital al que ya hice referencia y, también, a las respuestas intentadas más tarde. No es necesario insistir, por lo demás, sobre el hecho de que Zea encontró eso que encontró porque *lo estaba buscando* –lo hemos visto: los textos previos al viaje y a la toma de contacto referida contenían plantemientos e inquietudes que hicieron que las palabras de la pareja Bello-Bilbao se volvieran respuestas determinadas a no menos determinadas interrogantes: el conjunto hasta entonces vacío o semi-vacío de "lo propio"

comienza a llenarse justamente porque *era ya* un recipiente *en espera de*. Y si hablo de hallazgo y no de invención se debe al hecho de que esos elementos ya estaban presentes, de un modo u otro, en la tradición ideológico-cultural hispano o latinoamericanista; no fueron *inventados* por Zea; Zea los halló, los reelaboró, los rearticuló, los revigorizó...

Hay que decir, sin embargo, que el hallazgo de estos pasajes no modifica *automática ni unilateralmente* la perspectiva de Zea. Sería un grave error interpretativo pensar que, una vez "hallada" la pareja Bello-Bilbao en los sentidos indicados, Zea consigue, por fin y definitivamente, llenar el recipiente, y que toda su obra ulterior es una reiteración constante de ese gesto, esto es, de *lo mismo*. Más concretamente, sería un grave error interpretativo postular que, a partir de 1948, Zea eviternamente sostendría que "lo propio positivo" es lo iberocatólico contrapuesto a lo sajón, que eso propio es apreciable por albergar en su seno cierta propensión al mestizaje y cierto sentido de la trascendencia, y que precisamente allí –en ese sentido de la fraternidad y de la trascendencia– reside la promesa de esa anhelada metafísica, necesaria para contribuir a resolver la crisis del mundo contemporáneo. Naturalmente, *algo* de eso hay, y tal vez no haya un modo mejor de despejar en una fórmula sintética una ecuación que se fue desarrollando a lo largo de miles de páginas. No obstante, el afán de comprensión por la vía de la esquematización sintetizadora no debe conducirnos a perder de vista que las cosas fueron, como de costumbre y por razones múltiples, bastante más complejas: corresponde reconocer, por lo pronto, que el texto de 1948 es el primero que contiene una formulación de la ecuación Zea reducible a tales términos.

Como ha señalado Charles Hale, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* es, en lo medular, una proyección de *El positivismo en México* a otros escenarios hispanoamericanos.[15] A nivel informativo, es un libro absolutamente pionero y riquísimo; empero, no aporta demasiadas novedades doctrinarias. En la "Introducción" no sólo reaparece Ortega y Gasset, sino que aparece –ahora sí– Hegel, y quizá sea ésta la novedad doctrinaria principal de toda la obra. El acento de Zea no está puesto aquí tanto sobre el Ortega que, desde Hegel, le respondía a Waldo Frank diciéndole que todavía no había llegado la hora del dominio americano, como sobre el Ortega que, también desde Hegel, sostenía que *haber sido* algo era lo que más automáticamente impedía serlo nuevamente. Lectura zeiana de Hegel, vía el Ortega de la parábola de Lindoro y Hermione despojada de toda voluptuosidad: para tener historia, hay que haber sido capaz de asimilar dialécticamente el pasado. Además, en 1949 tampoco hay huellas aún de una asimilación/complementación por parte Zea de la filosofía de la historia hegeliana ni, tampoco y más particularmente, de la dialéctica del amo y el esclavo –ello tendría lugar poco después.

El tema central del Zea de la "Introducción" a *Dos etapas...* es el énfasis puesto sobre la necesidad de asimilar el pasado, de convertir a ese pasado en un *haber sido*. Lo propio es definido, ahora mucho más claramente que antes, como una *experiencia histórica* que es preciso asimilar. Y lo que es preciso asimilar es el haber sido una colonia dependiente de España. Esa asimilación es una operación cultural

[15] Charles Hale, "Sustancia y método...", *op. cit.*

que la Hispanoamérica de ese siglo XIX estudiado por Zea no consiguió llevar a cabo plenamente, y ello porque en vez de ponerse en juego una lógica dialéctica, de negación por asimilación, se acudió a una lógica formal, de negación por amputación; de ahí que el pasado hispanoamericano sea, más que pasado en el sentido del *haber sido* orteguiano-hegeliano –pasado asimilado y que en tanto tal no puede volver a ser–, pasado que no deja de hacerse patente, acechando y amenazando al presente: la pretensión de amputarse trozos del pasado no soluciona nada, sino que conduce a acumular los problemas irresueltos.[16] Nada nuevo se dice si se subraya el temprano énfasis zeiano en el hecho colonial y en el problema de la dependencia; nada nuevo se dice tampoco si se resalta la matriz fuertemente culturalista de su pro-

[16] No puedo dejar de preguntarme hasta qué punto estas ideas de Zea acerca de un pasado ominoso al acecho pueden ser parcialmente tributarias o parientes de los planteamientos de Ezequiel Martínez Estrada. Para *ca.* 1945, Martínez Estrada ya había escrito *Radiografía de la pampa* y *La cabeza de Goliat* y estaba a punto de dar a conocer su específico, aunque ya preanunciado en trabajos suyos previos, "ajuste de cuentas" con Sarmiento; hecho expreso, primero, en su *Sarmiento* (1ª ed. 1946) y, algo después, en sus conferencias sobre *Los invariantes históricos en el Facundo* (1ª ed. 1947). Es interesante advertir que el pensamiento del Zea posterior al viaje por Hispanoamérica comparte algunos rasgos importantes con el del Martínez Estrada de ese tiempo; entre otros, una identificación problemática con el liberalismo decimonónico latinoamericano, así como también unos claros antirosismo y antiperonismo –como veremos, estos dos últimos rasgos tenderían a morigerarse en el Zea ulterior–. Sobre el itinerario intelectual de Martínez Estrada, véase Andrés Kozel, *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955)*, México, Nostromo Ediciones/ PPELA-UNAM, 2008, cap. IV.

puesta terapéutica: para el Zea de 1948-1949, el problema medular de Hispanoamérica es una dolencia cultural que se cura *asimilando* –asimilando el pasado colonial y, con él, el pasado de España. Y sin embargo...

Sin embargo, poco, o más bien nada, hay en esta "Introducción" de la recuperación con signo positivo de aspectos primordiales de aquel pasado. Algo semejante sucede con los desarrollos internos del libro. Si *Dos etapas...* hubiese sido el único libro legado por Zea, podríamos a lo sumo decir que, de las espesuras de la glosa parafrástica predominante, *parecen* despuntar cierta identificación, entusiasmo o vibración del autor –cuya voz no aparece, todavía, hay que insistir sobre ello, como una voz asertiva plenamente desarrollada– en relación con algunas de las voces que glosa: la pareja Bello-Bilbao, Simón Rodríguez y algunas más, no demasiadas por cierto. Podríamos decir, también, que dichos elementos están llamativamente ausentes, no sólo de las inexistentes conclusiones del estudio, sino también de la "Introducción" que le sirve de marco, por demás inexpresiva a ese respecto. En este sentido, da incluso la impresión de que el artículo de 1948 comentado hace un momento fuera *posterior a*, en el sentido de *más maduro que*, la "Introducción" del volumen de 1949.

Pero entonces, ¿qué es lo que habría que asimilar, cómo y para qué? Esquematicemos, a riesgo de sobre o malinterpretar, aceptando el imperativo de la necesidad de asimilar y dando dos pasos sucesivos. Primer paso, llevemos el imperativo a las páginas de la "Introducción" de *Dos etapas...* ¿Qué sucede? Asimilar parece significar aquí *verbalizar* un pasado más bien ominoso y vergonzante para *enterrarlo* simbólicamente, en el sentido de, justamente, dejarlo atrás –el *haber sido* del duelo

y del olvido, y de la superación que permite seguir viviendo *a pesar de*–; aunque otra vía puede desprenderse también de todo esto, que es hacer de la necesidad virtud y volver apreciable lo que es en principio inapreciable, apreciándolo por el solo hecho de ser propio (nótese, empero, que ninguna de las dos vías es completamente equiparable en sus proyecciones a lo que Ortega había querido significar con la parábola de Lindoro). Segundo paso, llevemos ahora ese mismo imperativo a la última sección del artículo de 1948, ya comentada. ¿Qué sucede ahora? Asimilar parece querer decir en este caso verbalizar un pasado apreciable para *recuperarlo* en su apreciabilidad, en el sentido de recordarlo y asignarle cierto tipo de *vigencia* en el presente. Hay allí el despuntar del hallazgo de "lo propio positivo" o, lo que es lo mismo, de la posibilidad de comenzar a ver como lleno de algo apreciable y vigente un recipiente hasta entonces pleno de sangre, lodo o nada –es decir vacío de cualquier clase de elíxir precioso.

Pero entonces, ¿dónde está el *verdadero* Zea de *ca.* 1950? Hipótesis específica: en la "Introducción" a *Dos etapas...* no salimos, al parecer, de los enredos e irresoluciones de 1942; el "fervor de lo propio" es allí fervor por un conjunto sea vacío o lleno de elementos difícilmente apreciables, que sólo podrían apreciarse por propios, mas no por apreciables; cabría sostener que, al menos en cierto pero importante sentido, la *ecuación* no resuelve satisfactoriamente aún; por el contrario, en el artículo de 1948, hay, a partir de la puesta de relieve de lo advertido en el par Bello-Bilbao, el *origen* del hallazgo de "lo propio positivo", así como la consecuente apertura de la posibilidad de una justificación más consistente del fervor y, más en general, de una resolución más

satisfactoria de la ecuación –y todo ello ya no sólo por la vía indirecta de la glosa parafrástica, sino asimilado por fin *en la propia voz* zeiana.

Sin embargo, y como ya indicamos, la aparición del artículo de 1948, con todo y ser un parteaguas importante, de ninguna manera significa que desde esa fecha desaparecieran por completo los enredos, irresoluciones y tensiones a los que venimos haciendo referencia. El mismo Zea que parece inclinarse crecientemente a desarrollar y profundizar la línea abierta por su hallazgo de la pareja Bello-Bilbao, sigue también empeñado en insistir en la otra línea, a tal punto que vuelve a publicar extensos pasajes de las conferencias de 1942 en *América como conciencia*, de 1953, así como a reimprimir *sin modificaciones* la "Introducción" de 1949 en las reediciones ampliadas de *Dos etapas...* que, bajo el título de *El pensamiento latinoamericano*, verían la luz en 1965 y en 1976. Hice referencia a esta dificultad al comienzo del capítulo, cuando hablé de la acumulación y la sobreposición de motivos como rasgos definitorios del proceder intelectual zeiano. A la pregunta sobre dónde pudiera estar el *verdadero* Zea, podría responderse que tal vez esté, que tal vez haya ido estando, en la obstinada aunque inestable, caracoleante y *asistemática* –he ahí un par de términos que el lector que nos ha seguido hasta aquí conoce bien– reelaboración del racimo de tensiones aludido.

3. Fulguración de lo propio positivo

En efecto, el descubrimiento de Zea sobre el ámbito de *lo propio positivo* no fue unidireccional ni, tampoco, plenamen-

te sistemático. Consciente de la importancia de la cuestión, Zea fue abordándola desde diversos ángulos, con llamativa insistencia y, también, con llamativa irresolución, como si ninguna versión de la ecuación acabara por satisfacerlo plenamente. Mi hipótesis al respecto es que, con base en la anticipación de 1948, sus respuestas a las inquietudes perfiladas en 1942 se formularían de modo relativamente satisfactorio a través de tres ráfagas o embestidas, distintas aunque estrechamente interconectadas, que tuvieron lugar entre 1952 y 1958. De aceptarse esta hipótesis –que, hay que admitirlo, en alguna medida *fuerza* lo que el mismo Zea pudiera haber pensado, retrospectivamente y no, acerca de su itinerario intelectual–, se aceptaría también en calidad de corolario que no habría habido *ecuación Zea* plenamente desarrollada antes de esas fechas. Por lo demás, tampoco sería adecuado ver *pura* iteración en el Zea o en los Zeas ulteriores; lejos de ello, y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, las irresoluciones, yuxtaposiciones, tensiones y reformulaciones no exentas de variantes seguirían constituyendo un dato principalísimo de su labor intelectual, y ello más allá de la impresión de iteratividad que una aproximación superficial a sus textos pudiera suscitar.[17]

[17] Hay que insistir sobre el hecho de que la impresión de iteratividad suscitada por la dilatada producción zeiana encuentra fundamento en ciertos e innegables rasgos de su trabajo escritural, entre otros, la ya mencionada apelación constante a *un mismo* conjunto de referencias que se van acumulando (hay, lo veremos, algunas excepciones a la regla), la propensión a la *reutilización literal* de zonas enteras de obras anteriores suyas y la reticencia relativa a despejar *sistemáticamente* todas estas cuestiones y sus múltiples implicaciones. Todo lo anterior es cierto; sin

Aquellos años en torno a 1950 no son sólo los de la aparición de "Norteamérica...", de *Dos etapas...* y de la "Carta abierta" gaosiana. Son, para Zea, años de actividad desbordante –destaca la conformación del grupo filosófico Hiperión, por él encabezado– y de muy numerosas lecturas nuevas –tan numerosas que resultan abrumadoras–, de cuya variedad y densidad intenta dar una idea la apostilla 8.[18]

La primera de las embestidas a través de las cuales el Zea del largo lustro capital procura responder a las inquietudes abiertas en 1942 está ligada a dos pequeños pero significativos libros mexicanistas enraizados en la experiencia del Hiperión –*Conciencia y posibilidad del mexicano* y *El Occidente y la conciencia de México*–, publicados, respectivamente, en 1952 y 1953.[19] En *Conciencia y posibilidad* Zea

---

embargo, la afirmación según la cual Zea habría escrito en numerosas ocasiones *el mismo libro*, queda completamente desmentida apenas uno se toma el trabajo de examinar su obra con base en un criterio sensible a la radical historicidad de las elaboraciones simbólicas.

[18] Sobre el grupo filosófico Hiperión, véanse, entre otras cosas, el número 41-42 de *Filosofía y Letras*, México, UNAM, 1951; y las consideraciones vertidas por Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*, México, UNAM, 1983, pp. 36 ss.; y por Francisco Gil Villegas, "Ortega y el hiperión mexicano", en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las segundas jornadas, celebradas en El Colegio de México en noviembre de 1996*, México, El Colegio de México, 1996. Entre las huellas de la actividad del Hiperión se cuenta la publicación de la colección *México y lo mexicano*, dirigida por Zea; recuérdese que en un principio Gaos apoyó decididamente la iniciativa –su libro *En torno a la filosofía mexicana*, contribución a dicha colección, testimonia rotundamente su disposición.

[19] Ambos publicados en la colección México y lo Mexicano, vols. 2 y 14, y recogidos más tarde en un solo volumen por la editorial Porrúa.

plantea que la zozobra, la inseguridad y la inconsistencia son rasgos de alguna manera constitutivos de la experiencia histórica mexicana –tenemos allí una alusión contundente a lo propio–. También plantea que esos rasgos, evidentemente inmanentistas, pueden servir de *ejemplo* a un mundo en crisis, que necesita justamente soluciones inmanentistas para sus problemas –tenemos allí un impulso orientado a la valoración positiva de lo propio–; hay también fuertes resonancias del lenguaje gaosiano, orientadas en un sentido ciertamente especial y, en la imagen del *ejemplo* y su aura, una conexión con la promesa metafísica de 1942:

> Esta realidad nuestra que ahora se va haciendo patente muestra, mejor que ninguna otra, la circunstancialidad de todas las soluciones pero, también, la capacidad del hombre para permanecer en medio de circunstancialidades tan cambiantes como la nuestra. En nuestra situación se está haciendo patente un modo de ser del hombre que, sin ser original, sí presenta rasgos potencializados por las circunstancias que le han tocado en suerte [...] Rasgos como el de la zozobra, la inseguridad y otros más, son propios de todos los hombres, no son privativos del hombre de México. Más aún, son estos rasgos los que más se hacen patentes en el hombre contemporáneo, en el hombre que vive dentro del mundo actual de crisis cuya solución sólo puede perfilarse dogmáticamente por las doctrinas que se lo disputan. Pero la importancia de estos rasgos, por lo que se refiere a su expresión en el mexicano, está en su permanencia [...] En el mexicano esta zozobra, inseguridad e inconsistencia han sido permanentes; las lleva entrañadas desde el día en que se encontraron dos mundos tan opuestos como el europeo y el americano [...] Sin embargo, esta inseguridad y zozo-

> bra permanentes, no han bastado para destruir su afán de vida y un afán creador en medio de lo circunstancial y transitorio [...] Viviendo a pesar de todo; viviendo al día, pero viviendo siempre, el mexicano puede ya ofrecer a un mundo, a ese mundo que nuevamente se siente inseguro y zozobrante, una gran experiencia. Esto es, una experiencia que puede ser ejemplar, que puede servir de ejemplo a otros pueblos. Una experiencia cuya conciencia puede, quizá, dar la solución de muchos de los problemas en que se debate la humanidad actual. Experiencia para un mundo que parece haber gastado su patrimonio de soluciones trascendentales, y que se ve obligado a vivir dentro de soluciones de carácter inmanente, limitadas; soluciones que habrán de ser continua y permanentemente renovadas. Esto es, ejemplo o experiencia para un mundo que tiene que vivir como el nuestro, al día. Pero un día cuya inseguridad sea el mejor índice del desinterés que hace posible la verdadera creación, ese afán inútil, pero creador de ser más que un hombre.[20]

Es de la mayor importancia subrayar y retener la oración "*Experiencia para un mundo que parece haber gastado su patrimonio de soluciones trascendentales, y que se ve obligado a vivir dentro de soluciones de carácter inmanente, limitadas; soluciones que habrán de ser continua y permanentemente renovadas*". De alguna manera, su presencia prueba el alto grado de apropiación por Zea del horizonte semántico propuesto por Gaos; tomarla debidamente en consideración puede ser-

[20] Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1952. Recogido en *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 2001 [1974]. El extracto está tomado de la edición de Porrúa, pp. 62-63.

vir, también, como posible clave para justipreciar los afanes de Zea, para pensar adecuadamente el sentido de las dificultades con las que nos topamos al buscar fijar de alguna manera sus en parte iterativas y en parte escurridizas y cambiantes formulaciones: ¿es hermenéuticamente inconducente o excesivo sostener que las "soluciones" que va ofreciendo Zea difícilmente cristalizan en términos sistemáticos porque él mismo parte del supuesto de que es precisa su renovación continua y permanente?

En ese mismo ensayo pueden identificarse otras tres cosas que también vale la pena retener: una, hasta qué punto la posición del Zea mexicanista es apologética –Zea es un terapeuta, mas no tanto *qua* rumiador de males, sino más bien *qua* impulsor de una visualización/concientización de lo propio positivo hasta entonces invisible–; otra, hasta dónde esta propensión suya es explicada por él mismo con base en la inversión general de los valores eventualmente derivada de la experiencia de la segunda Guerra Mundial; otra más, de la mayor importancia para nuestros fines, en qué medida lo propio positivo que Zea está procurando caracterizar aparece ligado a la noción de *comunidad*, incipientemente contrapuesta aquí al "maquinismo que caracteriza a las sociedades occidentales contemporáneas", aunque no al concepto de sociedad en sentido estricto –no parece haber *todavía* un Zea tönniesiano en 1952. Leemos:

> Esta sociedad nuestra, pese a todos los defectos, a todas esas fallas que tan conscientes nos son, puede dar origen a un tipo de comunidad verdaderamente humano, sin caer, ni en el maquinismo que caracteriza a las sociedades occidenta-

> les contemporáneas, ni en la anarquía, inseguridad plena e irresponsabilidad en que estamos siempre propensos a caer ineludiblemente. Comunidad que ligue a los hombres con los hombres y no con entidades abstractas, incontrolables y deshumanizadas. Comunidad en la cual los individuos a fuerza de saberse personales y únicos, se sepan también los únicos y personales responsables de su acción. Sociedad en la que termina ese fácil abandonarse a la voluntad de un caudillo, y se dé lugar a un alto sentido de responsabilidad personal, tanto por lo que se refiere a los gobernantes como a los gobernados; un sentido de responsabilidad que abarque a toda clase de funciones.[21]

En las páginas de *El Occidente y la conciencia de México* es dable apreciar una novedad que es también muy fundamental, a saber, el inicio de la incorporación de los planteamientos toynbeeanos a la ecuación Zea. En la medida en que incluye una discusión sobre el significado del historicismo y una disensión con la tesis del O'Gorman de "Sobre la naturaleza bestial...", el estudio de esta primera toma de contacto entre Zea y la obra del sabio británico es principalísima para nuestros fines. Como ya lo había advertido Gaos, lo que hay en juego en todo ello remite en última instancia a profundas cuestiones de antropología filosófica y de filosofía de la historia. El punto capital es el siguiente: Zea no está de acuerdo con O'Gorman en que el historicismo esté necesariamente vinculado a un neoaristocratismo; más concretamente, no está de acuerdo con O'Gorman en que haya hombres de los que quepa decir que son más o menos plenamente hombres que otros. Explícitamente inspirado en Toynbee, Zea

[21] *Ibid.*, p. 67.

introduce la noción del *regateo de humanidad* como categoría principal para pensar el asunto; decididamente situado en esta línea de reflexión, resulta previsible que de ninguna manera conceda que quienes ocupan los lugares de predominio sean más plenamente humanos que el resto; lo que sucede a sus ojos es que los privilegiados le *regatean* a los otros su humanidad. El punto de vista es, en relación con estas cuestiones, exactamente inverso al de O'Gorman: para Zea, el historicismo no es de ninguna manera neo-aristocratismo, sino que es, sobre todo, conciencia de la relatividad histórica de las culturas, es decir, conciencia de su en principio igual o análoga valía; es, en definitiva, conciencia de que el regateo es ni más ni menos que un regateo, que es preciso denunciar, desmontar y superar. En el siguiente extracto puede comprobarse lo antedicho, en especial si se repara debidamente en la parte donde dice: "*Cierto*, el historicismo..." y "*Pero* el historicismo...", fórmula contrastante que deja claras la bifurcación y la toma de distancia ante la postura de O'Gorman, así como los términos medulares de la opción zeiana:

> El padre del historicismo, Hegel, al referirse a la América decía, "América es el país del porvenir", pero "lo que ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida ...." Aquí la discriminación es cultural, América, y con ella el hombre, se encuentra apartada de la Cultura Universal por incapacidad creadora. Hasta ahora no ha hecho otra cosa que repetir, imitar, ser eco o sombra de cultura ajena. No ha hecho, propiamente, nada por la Cultura. Esto es, por la Cultura Universal que es la Occidental. La historia de América,

o de México en particular, no es propiamente historia, es sólo un apéndice de la verdadera y única historia, la del Occidente. Éste no es sino un *vivir*, inconsciente, ajeno a lo plenamente histórico. Para el Historicismo la esencia del hombre es la historia. El hombre es un ente histórico, su vivir es historia. El hombre no *es*, *se hace*. Este hacerse es lo histórico. Pues bien, y aquí surge esa otra forma de regateo de lo humano de que se viene hablando, pueblos como el mexicano, están al margen de la historia. No tienen historia, no hacen ni han hecho historia. Su hacer no es sino un repetir hechos de ajena historia, marginar una historia que no les es propia. América, dice Hegel, y con él otros muchos pensadores occidentales, pertenece al futuro; su historia es algo que se hará, no algo que esté hecho o se esté haciendo. Si esto es así, el hombre americano, y con él todos los hombres que no pertenecen al campo de la elaboración de lo que el occidental llama la Historia Universal, carece de la dimensión propiamente humana: la historia. Pueblos marginales como el nuestro al no hacer historia carecen de humanidad; sus hombres permanecen aún en el campo de lo natural, más cerca de lo animal que de lo humano [...] El punto de vista historicista, lo señala ya O'Gorman, al ser llevado a sus últimos extremos, implica una nueva forma de aristocratización. Una forma que pondría fin a la falsa democratización que hace de todos los hombres entes semejantes. La diferenciación, de acuerdo con este punto de vista historicista, estará en la capacidad o incapacidad para alcanzar una determinada cultura; la capacidad o incapacidad para pertenecer o no a la Cultura propiamente dicha, la Occidental o Universal. El espíritu aristocratizante del siglo XVI expresado en un Sepúlveda parece haber sido derrotado por otras fuerzas ya entonces latentes. "Quizá una de las conclusiones resulte ser que habíale sonado su hora al humanismo –dice O'Gorman–, no por anti-

cristiano, sino por aristocrático, y que la verdadera pugna fue con ocultas y poderosas corrientes que, con el tiempo, cuajaron en las democráticas e insensatas declaraciones constitucionales de los 'derechos del hombre'". El historicismo, al decir del mismo O'Gorman, parece rehacer en nuestro tipo ese sentido aristocratizante en contra de ese falso humanismo democrático [...] Cierto, el historicismo llevado a sus extremos puede llevar a una concepción aristocratizante de la vida. Y aristocratizante quiere decir, como hemos visto, ensalzamiento de un determinado tipo de humanidad a costa del rebajamiento de los tipos que no coincidan con éste. La aristocratización de una forma de vida humana se logra negando a otras su calidad humana o regateándosela. Pero el historicismo, llevado también a sus extremos, tiene otra cara. Esa cara que hace que muchos de los pueblos llamados marginales se puedan preguntar sobre el alcance de sus hechos, sobre el alcance de sus limitadas creaciones. Porque resulta que también estos pueblos hacen, quiera que no, historia. No la historia de Occidente, que ésta la hacen los occidentales, sino historia sin más. El regateo de su humanidad les viene [no], de que hagan o no historia, sino de que no hacen o no han hecho historia occidental. El regateo les viene del hecho de que no pertenecen a la cultura que ha hecho esta historia. De aquí su reacción, y una reacción apoyada también en el historicismo que les muestra la relatividad histórica de todas las culturas, incluyendo la Occidental. El historicismo muestra también el carácter limitado, por ser humano, de toda cultura. Y, con este carácter, muestra también su semejanza o igualdad con cualquier otra cultura, inclusive la occidental. El historicismo muestra, no tanto el más o el menos de una cultura, sino su diversidad. Diversidad que no implica valoración, salvo que se haga a partir de una idea ya no historicista, sino absolutista. Esta diversidad no prejuzga de su calidad; de

> esta calidad sólo se juzga a partir de una determinada idea, a partir de la determinada situación de quien prejuzga. Ningún pueblo carece de historia, aun las sociedades primitivas poseen ésta, lo que pasa, dice Toynbee, es que hemos perdido de vista la presencia en el mundo de otras sociedades del mismo rango; y que ahora consideramos la nuestra como idéntica con la humanidad "civilizada". "Las otras sociedades no han cesado de existir simplemente porque hayamos dejado de tener conciencia de su existencia." "Todo esto sugiere que la errónea concepción occidental de la 'unidad de la civilización' a través de su supuesta identidad con la Sociedad Occidental tiene raíces psicológicas más hondas que las fundadas en el estado momentáneo de nuestro contorno social. En el fondo se basa en una ilusión egocéntrica que tiñe siempre y en todas partes las mentes humanas."[22]

Lo anterior en cuanto a la antropología filosófica. En lo que respecta a la filosofía de la historia, corresponde señalar que, aunque ambos autores *parecen* compartir la imagen y el horizonte de una humanización progresiva y creciente, hay profundas diferencias en los modos concretos en que son pensados esa imagen y ese horizonte. Para decirlo esquemáticamente, si para el O'Gorman de 1941 de lo que se trata es de que los todavía-no-plenamente-humanos se vayan humanizando –¿en verdad puede un humanista neo-aristocratizante pensar que todos los hombres llegarán un día

[22] Leopoldo Zea, *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953. El libro está dedicado a Arnold Toynbee; cada una de sus tres partes se abre con un extenso epígrafe toynbeeano. Fue recogido íntegramente en *Conciencia y posibilidad del mexicano... op. cit.* El extracto está tomado de esta última edición, pp. 87 y 91-92.

a ser plenamente tales?–, para el Zea de 1953 de lo que se trata es de poner fin al regateo de humanidad. Por otra parte, el horizonte de Zea contiene una fuerte valoración de las particularidades, tema que solicita un breve paréntesis, ya que su presencia revela cierto sesgo en la lectura de Toynbee por Zea; y ello porque, más allá de algunas oscilaciones que habría que desenmarañar en una aproximación sistemática, se advierte que para Toynbee la occidentalización parece ser un horizonte inevitable e inevitablemente homogeneizador: homologada al caballo de Troya, la técnica occidental es visualizada como algo que de manera ineluctable va emponzoñando a las culturas a las que roza, afectándolas estructural y decisivamente. Como antídoto, Zea acudiría una y otra vez a una sentencia del mismo Toynbee según la cual la contienda estaría aún *abierta*.[23] Desde luego, la pregunta

[23] El lector interesado en calibrar todo lo que hay de *mala copia* de Toynbee por Zea puede acudir a "La psicología de los encuentros", penúltimo capítulo de la recopilación de conferencias titulada *El mundo y el Occidente*, publicada en castellano por Aguilar, de Madrid, en 1953. Allí Toynbee distingue entre el poder de penetración de la religión y el de la tecnología, afirmando que el de la segunda, aunque en apariencia más superficial, es en realidad mucho mayor. Escribe: "Si una parte se desgaja de una cultura y se introduce en un organismo social extranjero, la parte libre tenderá a atraer después, dentro del organismo extranjero en el que se ha alojado, a los otros elementos componentes del sistema social a que esta parte pertenece y del que se ha separado forzosamente y de modo no natural. El modelo roto tiende a reconstituirse en un medio extranjero, en el que uno de sus componentes se ha afianzado", p. 79. Los ejemplos que Toynbee trabaja a continuación (el mundo otomano, la India, el Japón de la era Meiji y algunos casos más) se orientan precisamente a mostrar que el armamento y las técnicas occidentales penetran

a formularse aquí es hasta qué punto fuera posible occidentalizarse sin renunciar a la propia identidad. En todo caso, el horizonte zeiano combina más o menos tensamente ambas imágenes: lo que cabría llamar su *mundo ideal* no es pues un mundo pre o antioccidental, sino un mundo occidental humanizado, es decir, un mundo occidental auténticamente universal –cabe preguntar si, una vez caducado el regateo de humanidad, habría todavía lugar para la vigencia de las particularidades o si entonces ese tema dejaría ya de ser importante.

Resolviéndose de distintos modos, aunque preservando (siempre) el carácter digamos igualitario de su historicismo y el énfasis en la apreciación de lo particular, es decir, de lo propio, así como también (casi siempre) el afán de occidentalización, esta tensión y sus ramificaciones acompañarían a Zea hasta el fin de sus días. Muy probablemente no sea obligatorio ver esto, simple y simplificadoramente, como una *limitación* de Zea –así lo vio, de hecho y como sabemos, O'Gorman–, sino que convenga considerarlo, más bien, como una invitación a pensar todo el problema de una manera dialéctica y abierta, evitando incurrir en lo que Paul Ricoeur llama, refiriéndose a otras cuestiones, dicotomías ruinosas. Más allá de lo anterior, sigue siendo importante remarcar que, si en el Zea de la primera etapa había ciertos elementos que preanunciaban una clarificación/resolución como esta de 1953 que acabamos de comentar, todo aconte-

---

en los otros ámbitos culturales al modo de un caballo de Troya, abriendo procesos de occidentalización tan vastos como incontrolables. Por supuesto que no es ésta la faceta de Toynbee que más atrae a Zea.

ció como si conocer a Toynbee hubiera operado como disparador decisivo para que la misma tuviera lugar. Para decirlo a través de una fórmula rotunda: el Zea toynbeeano de 1953 no estaba *necesariamente contenido* en los esbozos de los tempranos años cuarenta.

En *El Occidente y la conciencia de México* puede apreciarse también un impulso a poner en cuestión el modo en que Estados Unidos se viene relacionando con los demás pueblos –al ocupar hoy el lugar predominante, éste aparece de alguna manera, desde la perspectiva de Zea, como prototipo insuperable del regateador de humanidad–, así como una hermenéutica de la entera experiencia histórica mexicana que desemboca, una vez más, en el elogio de la Revolución y en la puesta de relieve de la condición mestizo-occidental de la cultura mexicana.

En 1953 se publica otro de los libros más conocidos de Zea, *América como conciencia*. Desde nuestro punto de vista, se trata de una obra en la que no se registran demasiadas novedades de importancia; son sus páginas una suerte de *collage*, armado con retazos de trabajos anteriores. Sin embargo, de alguna manera, son la más excelente condensación del Zea de la primera etapa, de la primera década larga de producción intelectual –al que pudiéramos caracterizar como pre-toynbeeano. Y hasta tal punto *América como conciencia* es un libro-síntesis, que su sección conclusiva es reproducción literal de la última de las conferencias de 1942 –precisamente la que hablaba, y esto no deja de ser altamente significativo por ser revelador de un poderoso hilo de continuidad, acerca de la necesidad de una metafísica para hacer frente a los dilemas del mundo contemporáneo–. Más allá

de eso, lo que quisiera resaltar es que leer simultáneamente *América como conciencia* y *América en la historia* –separados apenas por cuatro años– es una vía adecuada para valorar la profundidad del impacto de la asimilación de Toynbee por Zea. Pero no nos anticipemos y volvamos a 1954.

El año de 1954 corresponde sobre todo, a Guatemala. Las repercusiones de la caída de Árbenz sobre el pensamiento de Zea pueden apreciarse con toda claridad en "¿Bondad norteamericana e ingratitud mundial?", artículo publicado en 1955.[24] Ahora Zea se revela distante de su juvenil interamericanismo y se adentra con denuedo en la exploración de lo propio positivo hispano, latino o iberoamericano, rotundamente contrapuesto a los rasgos que identifica en el orbe histórico-cultural de la América sajona. Es cierto que algo de este impulso estaba presente en "Las dos Américas", de 1944 –en particular, en la alusión a la contraposición rodoniana espíritu/materia–, pero ya tuvimos ocasión de comprobar de qué limitado y ambiguo modo. Ahora, después de la apropiación del pasaje de Bilbao, pero también después de la primera asimilación de Toynbee y del profundo impacto de los hechos de Guatemala –proceso conceptuado por Zea como *derrota moral* de Estados Unidos–, el afán se vuelve más diáfano y los contrastes más intensos.

En efecto, es todo éste un lapso en el cual el *pathos* zeiano se orienta casi exclusivamente en la doble dirección de poner en cuestión la política exterior estadounidense y de revalorar una serie de aspectos del ámbito de lo propio de esta Amé-

[24] Leopoldo Zea, "¿Bondad norteamericana e ingratitud mundial", *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1955.

rica: lo propio positivo adquiere entonces un espesor considerable, ausente en sus trabajos previos y acaso inigualado en los ulteriores. En tal sentido, "¿Bondad norteamericana...?" permite apreciar la profundización de la primera de esas direcciones, orientada, ya entonces, a erosionar críticamente las ideas de "destino manifiesto", "predestinación" y otras conexas, así como a visualizar, toybeeanamente, la "toma de conciencia" estadounidense como condición necesaria para la salvación de la cultura occidental. Seguidamente, al tratar las dos embestidas que nos restan, veremos de qué modo se va produciendo, decidida y convergentemente con lo antedicho, el ensanchamiento y la densificación del ámbito de lo propio positivo.

La segunda de las embestidas se encuentra en un texto prácticamente desconocido, titulado "Formas de convivencia en América", e integrante de una compilación publicada en Buenos Aires en 1971, siendo su factura muy anterior: se trata, al parecer, de un material elaborado en 1956, esto es, entre la caída de Árbenz en 1954 y la publicación de *América en la historia* en 1957.[25] Dicho ensayo es un intento de reso-

[25] Leopoldo Zea, "Formas de convivencia en América", recogido en *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971. Una versión ligeramente distinta del mismo escrito había aparecido en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, núm. 9, 1963, México, FCE/UNAM, bajo el título "Dos formas de vida en América". Mi decisión de datar el texto en 1956 y de emplear la edición de 1971 en vez de la de 1963, se funda en las siguientes consideraciones: en primer lugar, hay elementos que permiten inferir que la factura del ensayo es muy anterior tanto a 1971 como a 1963; la edición de *Dianoia* no se acompaña de notas al pie; la recuperada en *La esencia de lo americano*, sí –ésa es la razón de que la empleemos aquí

lución a las inquietudes de 1942, que continúa la línea de las respuestas de 1948 y de 1952-1953, aunque con una serie de notas remarcables. Hay ahí, en primer lugar, la notable proximidad entre los pasajes iniciales y el planteamiento del O'Gorman de "¿Tienen las Américas una historia común?", el cual propone que si ha habido dos Américas es porque han sido dos las Europas que en el siglo XVI se toparon con el Nuevo Mundo. Hay, en segundo lugar, un giro especial, y muy importante, vinculado a la apropiación de Zea de los conceptos tönniesianos de *comunidad* y *sociedad* –Tönnies sí es mencionado explícitamente ahora–, relativa y respectivamente homologados a su vez a las nociones de *barbarie* y *civilización* –esto, aunque es *distinto* al planteamiento del O'Gorman de 1941-1942, no es necesariamente contradictorio con él (recuérdense los matices y puntos de fuga de "¿Tienen las Américas una historia común?", sobre los que tanto insistimos en el capítulo anterior)–. Hay, en tercer lugar, una

---

en vez de la de 1963–. En segundo lugar, si se observan con atención las notas al pie a la "reedición" de 1971, es posible apreciar que no hay en ellas referencias a materiales *posteriores* a 1957, y que el libro *América en la historia* aparece *anunciado* como *de próxima publicación*; en esas mismas notas aparecen mencionados el número 10/11 de la revista *Compendre* (1954) y *El viejo y el nuevo mundo*, editado por la UNESCO en 1956. Por lo tanto, es casi seguro que "Formas..." y "Dos formas..." deriven de un texto preparado por Zea hacia 1956, probablemente para ser leído, y recién publicado, hasta donde sé, en las dos oportunidades aludidas: la primera en 1963 –sin sus referencias originales–; la segunda en 1971 –con ellas–. Entonces, y en virtud de que se preservan en ella las mencionadas referencias –huellas que permiten datar con precisión el momento de elaboración del texto–, la reedición de 1971 resulta ser *más antigua* que la de 1963.

nueva textualización de algo que venía siendo inestabilidad e irresolución, y que ahora se presenta en una formulación más satisfactoria: si la América ibera es valorada positivamente por ser *comunidad* y negativamente por ser *barbarie*, la América sajona es valorada negativamente por ser *sociedad* y positivamente por ser *civilización*. Por su centralidad fundante, y por ser un aporte escasamente recordado, sino es que directamente desconocido, vale la pena revisar atentamente la selección de pasajes que sigue:

> Las formas de convivencia de cada una de estas Américas, enraizadas en dos expresiones de la Cultura Occidental, podrían ser encuadradas dentro de la doble clasificación que sobre las formas de convivencia ha establecido el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies: *Comunidad y sociedad*. Clasificación muy general, pero que en muchos aspectos podría corresponder a lo que se ha establecido en la llamada América ibera y la sajona. Formas de convivencia que en la cultura Occidental se han expresado en el paso de la cristiandad a la modernidad. En este paso el racionalismo –máxima expresión de la modernidad– desliga la relación causal medio-fin de la convivencia, haciendo de la convivencia un medio, más o menos adecuado a los fines que cada individuo persigue en particular. El racionalismo subordina las entidades colectivas, las formas de convivencia basadas en un conjunto de intereses que trascienden a los individuales, a otra forma de convivencia que descansa en los intereses concretos de los individuos. En la comunidad los individuos se enlazan, conviven, en función con un fin que los trasciende [...] Los iberos traen su mundo, su cultura y formas de convivencia a cuestas; los sajones sus ideas, sus ideales, la imagen del mundo que quieren crear. Esta diversa actitud se

hará patente en las relaciones de unos y de otros con los naturales de América. Unos, subordinándoles, haciéndoles formar parte, por la buena o por la mala, del imperio que representan: el imperio de los defensores de la cristiandad. Otros, eliminándolos o convirtiéndolos en simples instrumentos en su afán de aprovechamiento individual. Eliminándolos como animales dañinos o utilizándolos como animales domésticos [...] Pero hay más; esta misma y doble actitud se va a hacer patente en las relaciones de las dos Américas en sus ineludibles contactos. En las expresiones culturales de cada una verá la otra la negación de su propio punto de vista. Una, la América sajona para afianzarse como expresión máxima del Mundo Moderno; la otra, la ibera, para constatar su incapacidad dentro de un mundo para el cual no fue capacitada. La primera considerándose una representante de la civilización; la segunda, como conjunto de pueblos al margen de la civilización, como expresión de lo que el argentino Sarmiento llamaba barbarie, primitivismo. Relaciones en las que una América pretenderá extender sobre otra la civilización que no es otra cosa que la extensión de los intereses concretos de los individuos que la forman, mientras la otra trata de frenar esta expansión que ve crecer día a día, buscando su fortalecimiento en la asimilación de la cultura que, en su opinión, ha originado la grandeza de la América del Norte [...] A las formas de convivencia apoyadas en la razón que equilibra intereses y establece las bases de la cooperación social que redunde en beneficio de todos y cada uno de sus individuos se le llamó civilización. Mientras recibían el nombre de barbarie las formas de convivencia social de carácter gregario, apoyadas en lazos sanguíneos, de amistad, o carismáticos [...] Civilización y barbarie, son los extremos entre los cuales se vendrá agitando la vida política iberoamericana, más concretamente hispanoamericana. La meta, lo que se anhela ser,

y lo que se es. La forma de convivencia que se anhela alcanzar, frente a la que se ha heredado. La convivencia apoyada en la razón y la que en último término recurre a la fuerza, a la violencia [...] Hombres que alzan su voz contra el primitivismo y la barbarie no se detienen, una vez presentada la oportunidad de lograr lo que consideraran su exterminio, en utilizar métodos que mucho tienen de ese primitivismo y barbarie que se quieren trascender [...] En los esfuerzos que realiza el hispanoamericano, para pasar de lo que considera su primitivismo al civilismo de las naciones modernas, se hace patente ese espíritu que vanamente trata de negar.[26]

El individualismo anglosajón, con su preocupación en torno a la seguridad y posibilidad de ampliación de intereses de los individuos que forman la sociedad irá dando lugar, aunque parezca una paradoja, a sociedades que, a fuerza de cuidar esa seguridad que las ha hecho posibles van reduciendo la libertad de sus miembros [...] Las sociedades modernas, a fuerza de prever para servir, a fuerza de anticiparse en la solución de los problemas que se presentan o pueden presentarse a sus miembros, van limitando la libre espontaneidad de los mismos. El individuo, en estas sociedades, se va moviendo dentro de cuadros de acción cada vez más estrechos. Poco a poco, el individuo se va transformando en una especie de autómata. La seguridad, en la medida en que crece, limita más y más la espontaneidad de los asegurados [...] La libertad, como capacidad de actuar de otra manera que la prevista, va quedando cada día más limitada. Cada día tiene menos sentido lo imprevisto, la improvisación o el gasto inútil y gratuito que hasta ahora había sido la fuente de toda actividad

[26] Leopoldo Zea, "Formas de convivencia en América", en *op. cit.*, pp. 54-59.

creadora. Obra del individualismo moderno, la maquinaria que hace posibles las sociedades modernas, va limitando a éste. Tal hecho se va haciendo patente en diversas expresiones de estas sociedades. Poco a poco el individuo va siendo desplazado en una sociedad en la que todas las posibilidades de su acción van siendo calculadas. Las grandes estadísticas van haciendo previsible su acción y, con ella, la orientación de la misma. La sociedad moderna se va transformando en un conjunto de sociedades anónimas en las que todo lo que de concreto forma a un individuo va desapareciendo. Sociedad que en nuestros días calcula, fríamente, hasta el desgaste humano que es necesario para la seguridad anhelada. ¿Seguridad para quién? Poco a poco se va perdiendo este quién o alguien concreto [...] Frente a este mundo está el que forman aún comunidades primitivas como las iberoamericanas. Un mundo casi primitivo, inseguro, en el que cada individuo se ve obligado a luchar por su seguridad limitando la de otros o descansando en la que los mejores pueden ofrecerle. Mundo inseguro, lleno de zozobras. Un mundo en el que las relaciones de convivencia tienen aún su origen en formas primitivas de parentesco o amistad. Sociedades sin ciudadanos; comunidad, más o menos amplia, de parientes o amigos. Sociedad en la que se busca eludir cualquier formalidad que impida esa relación directa, concreta, entre individuos. Sociedad cuyas leyes y legislaciones no hacen sino encubrir situaciones de hecho que han sido originadas por voluntades concretas. Sociedad en la cual la maquinaria burocrática es casi siempre eludida por esa institución tan característica en los pueblos iberoamericanos, la "coima" o la "mordida", como la llaman en México. Institución que permite el ajuste concreto de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Dentro de esta sociedad la ciudadanía adquiere un carácter personal, de relación entre personas

concretas. No hay funcionarios encargados de vigilar el orden social, sino individuos concretos con los cuales es importante tener una relación concreta de amistad, parentesco o conocimiento. Por esto en los pueblos iberoamericanos no importa tanto el problema de sus gobiernos, como la relación que los miembros del mismo tengan con sus electores o seguidores. Importa mucho, por ejemplo, ser amigo del Presidente de la república, sus ministros o cualquiera de sus funcionarios; o al menos amigo de sus amigos; o amigo de los amigos de sus amigos en una cadena en la que siempre se busca la relación personal. Una cadena sin fin que bien puede abarcar a todos los miembros de una comunidad iberoamericana. Tipo de esta sociedad, esto es, comunidad, que siendo la fuente de todos los males que aquejan a los pueblos iberoamericanos, puede ser al mismo tiempo el punto de partida para un tipo de convivencia más humano que ese en que han ido cayendo las sociedades modernas. Ese tipo de comunidad que alguna vez se ha apuntado como posibilidad en las mejores etapas de la historia de los pueblos iberoamericanos. Una comunidad que ligue a los hombres con los hombres y no con entidades abstractas [...] Este tipo de convivencia, a pesar de todos sus defectos, a pesar de los frutos a que ha dado origen, ha hecho posible relaciones de humanidad más justas. El chileno Francisco Bilbao, aceptando las cualidades de la civilización anglosajona, no dejaba por esto de señalar su diferencia y limitaciones frente a lo que la herencia ibera tenía de positivo. "El libre pensamiento, el *self-government*, la franquicia moral y la tierra abierta al inmigrante –decía–, han sido las causas de su engrandecimiento y de su gloria". En los Estados Unidos todo ha crecido, "riqueza, población, poder y libertad"; pero también ha crecido la ambición de este pueblo que no ha podido ver a otros pueblos como sus iguales o semejantes. Los Estados Unidos, de acuerdo con

ese sentido de convivencia que le es propio, no ha podido ver en otros pueblos u hombres otra cosa que lo que los mismos tienen de aprovechable, de útil; o de obstáculo. Preocupados por su seguridad y por ampliar los bienes en los que fincan su felicidad, sólo se han preocupado por establecer vallas defensivas o por romper los que los obstaculizan, sin incorporar por esto a los individuos que detrás de ellas se encuentran. Actitud muy distinta a la de los pueblos de origen ibero que ampliaban su personalidad incorporando a ella a otros pueblos u hombres. Por ello los Estados Unidos, dice Bilbao "no abolieron la esclavitud de sus estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del interés americano, sino del individuo sajón". Por ello "se precipitan sobre el sur". En cambio en el sur, en la América ibera, a pesar de su herencia, a pesar de la España teocrática que llevan dentro, ha habido "luz en las entrañas del dolor, y rompimos la piedra sepulcral" [...] A pesar de todos los obstáculos, dice Bilbao, "hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas del sur...; hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas... porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne, mientras vosotros las extermináis jesuíticamente". Nosotros "no vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra, el fin definitivo del hombre; el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentran en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano". "He aquí lo que los republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte." Pues bien ese espíritu, esa capacidad del iberoamericano para incorporarse a sus semejantes en otro plano que el simplemente utilitario, era propio de esa herencia que en vano trataba de arrancarse. No todo era negativo en el espíritu que anidaba a

las comunidades iberas, algo, mucho, había en ellas que les había permitido triunfar contra sí mismas; algo que no poseían los pueblos cuyas instituciones les servían de modelo. "El que observe con ojos filosóficos la historia de nuestra lucha contra la metrópoli –decía Andrés Bello– reconocerá sin dificultad que lo que nos ha hecho prevalecer sobre ella es cabalmente el elemento ibérico, la nativa constancia de los hijos de España. La España joven vencía a la vieja España conservando el aliento indomable de la antigua defensa de sus hogares." Lo nuevo fue el espíritu republicano, que no había podido ser enseñado por la España feudal; pero algo "había de magnanimidad, de heroísmo, de altiva y generosa independencia" en los hombres que lucharon por realizar esa nueva idea, ese heroísmo, altivez, generosidad e independencia propios de los hombres que descubrieron, conquistaron y colonizaron la América ibera.[27]

Desde luego que no sería legítimo sostener que este Zea opta por el par comunidad/barbarie en detrimento del par sociedad/civilización. Y ello porque, aunque no lo diga exactamente con estas palabras, su horizonte parece querer retener todo lo que ve de positivo en la *comunidad*, aspirando a lograr paralelamente todo lo que ve de admirable en la *civilización*.[28] La ecuación del Zea de 1956 podría esquematizarse del modo siguiente:

[27] *Ibid.*, pp. 64-68.

[28] Sería interesante y en alguna medida productivo pensar estos desarrollos de Zea en analogía con las elaboraciones de Ezequiel Martínez Estrada. En ambos casos resulta de la mayor importancia eludir las interpretaciones que no consiguen ver el problema en términos dialécticos. Hallamos un ejemplo de este tipo de lectura reductora y simplista en el comentario vertido por James Maharg en relación con Martínez Estrada;

ca. 1956	Negativo	Positivo
Propio	*barbarie*	*comunidad*
Ajeno	*sociedad*	*civilización*

Como puede apreciarse, esta formulación responde a su modo a las inquietudes de 1942, sólo que ahora es relativamente más claro tanto de qué estaría hecho aquello propio eventualmente merecedor de nuestro fervor, como en qué consistiría aquella promesa de una metafísica. La clave es, sin duda, la idea de *comunidad* –reléanse los pasajes seleccionados, reparando específicamente en la crítica al orbe cultural anglosajón y en la alusión a lo trascendente, ambos relacionados con la idea de comunidad: "en la comunidad los individuos se enlazan, conviven, en función con un fin que los trasciende". Podemos incluso preguntar si no está un libro como *El espejo de Próspero*, de Richard Morse, perfecta-

según el cual, "el ensayista rechaza la civilización moderna y aboga por una visión de la Argentina que muchos pensadores han consignado como barbarie, y que él considera ser 'civilizada' a causa de su autenticidad en términos humanos". En mi opinión, ni Zea ni Martínez Estrada rechazan en bloque la civilización moderna ni abogan por la barbarie, sino que, más complejamente, se revelan entusiastas de la posibilidad de recuperar, preservar y promover incrustaciones *Gemeinschaft* en el seno de la sociedad moderna. A mi juicio, el Maharg que escribió el pasaje citado no había alcanzado a comprender del todo el núcleo de la propuesta de Martínez Estrada ni, tampoco, el de la de Tönnies (*Cf.* James Maharg, "Reflexiones en torno a la ideología de Ezequiel Martínez Estrada", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 269, Madrid, 1972, p. 221; también, Andrés Kozel, *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955)*, México, Nostromo Ediciones/ PPELA-UNAM, 2008, cap. IV).

mente prefigurado en "Formas de convivencia en América" –donde puede notarse, además, la insistencia de Zea sobre los pasajes ya referidos de Bello y de Bilbao, los cuales aparecen híperpotenciados en virtud de su inscripción en la nueva e indudablemente más poderosa articulación conceptual.

En cuanto a cómo fue que Zea tomó contacto con la obra de Tönnies, no es mucho lo que estoy en condiciones de decir. Sabemos, en primer lugar, que la expresión *comunidad* está presente en los escritos de Zea desde, al menos, 1952; sabemos también, sin embargo, que en esos trabajos no aparece mencionado expresamente Tönnies, lo cual equivale a decir que es probable que Zea comenzara a emplear la expresión *antes* de tomar contacto con la obra del sociólogo alemán. En 1955 Zea publicó un artículo sobre la presencia de las ideas alemanas en Hispano e Iberoamérica –¿pudo haberse topado con alguna alusión a la propuesta de conceptualización tönniesiana mientras elaboró ese trabajo, por lo demás estrictamente contemporáneo a la forzada asimilación del duro dato contextual de la caída de Árbenz?–.[29]

[29] Leopoldo Zea, "Alemania en la cultura hispanoamericana", en *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, México, UNAM, 1956 [previamente publicado en *L'esprit des Lettres*, núm. 5, 1955 Lyon]. En este texto hay referencias a la apropiación hispanoamericana de Pauw, Humboldt, Lessing, Goethe y Schiller; Hegel; Marx, Nietzsche y Schopenhauer; Dilthey, Husserl, Scheler y Spranger, y, muy especialmente, Spengler. Al referirse a la llegada a México de los maestros hispanos como consecuencia de la guerra civil, Zea menciona dos figuras de destacada labor en la difusión de la sociología alemana: José Medina Echavarría y Luis Recaséns Siches (pp. 81 ss.) Cabe señalar que la única alusión a Tönnies que hay en el ensayo está en la página 83 y, hasta donde alcanzo a ver, es completamente incidental.

Sabemos, por último, que Zea no volvería a insistir con este cuarteto de conceptos (hay que decir, empero, que las alusiones a la comunidad no desaparecerían de sus escritos) ni, tampoco, con la recuperación de Tönnies. No es posible dejar de preguntarse, por ejemplo, por qué Tönnies no tiene un papel destacado en la arquitectura de *América en la historia*: ¿se debió a un descuido, a un olvido, a una decisión deliberada de tenerlo presente sin mencionarlo o, más crudamente, de abandonarlo?; ¿es "Formas de convivencia en América" tentativa abandonada por habérsela considerado inconducente o es, mucho más que eso, una suerte de *clave secreta*?; ¿a qué pudo haberse debido la decisión de dar a conocer el texto de *ca.* 1956 en 1963 y en 1971? Como sea, considero que es preciso asignarle una enorme centralidad a aquel ensayo y a la tentativa de resolución que contiene, ello tanto en el sentido más bien filológico de captar adecuadamente los jalones principales del itinerario intelectual zeiano, cuanto en el sentido más amplio –pero también más capital aquí– de dar paso a una reflexión sistemática sobre la índole del latinoamericanismo –es en efecto posible y necesario preguntarse si el latinoamericanismo no es, antes que ninguna otra cosa, un *fervor de comunidad*.

Podemos apreciar la tercera embestida que tiene lugar en el momento capital zeiano en el libro *América en la historia*, de 1957.[30] Tal vez sea ésta la obra más importante de Zea, al menos en los sentidos que venimos trabajando. En sus páginas se articulan, potenciándose recíprocamente, la mayor parte de los elementos considerados. En lo primor-

[30] Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, FCE, 1957.

dial, la argumentación se despliega siguiendo dos grandes cauces. El primero, de raíz eminentemente toynbeeana, aunque sin duda robustecido por el efecto Guatemala 1954, consiste en la tematización de lo que podríamos denominar –en una especie de paráfrasis anacrónico-polémica del ulterior título mexicanista o'gormaniano– *el trauma histórico de Occidente*. El problema planteado por Zea es el siguiente: la cultura occidental ha dado a luz valores y realidades admirables –que se dejan sintetizar en la fórmula toynbeeana de "libertad y confort"–, a cuya plena universalización, sin embargo, se niega, poniendo así en peligro su propia supervivencia como civilización. Occidente ha creado las condiciones para una universalización auténtica de esos valores y realidades; pero, exclusivista e incapaz de adaptarse a las circunstancias que su propia acción ha generado, lo arriesga todo al fijarse en su negativa mezquindad. Es precisamente Guatemala 1954 uno de los casos que mejor testimonia la oposición de la nación que más acabadamente expresa el espíritu occidental a que otra nación, pequeña y marginal, intente acceder, y acceda, por sus propios medios, a esos valores y realidades apreciados. Lo que le falta a Occidente, sostiene Zea, es eso que Toynbee llama *sentido del pecado*.[31]

[31] En un pasaje altamente significativo, había escrito Toynbee: "Si bien el sentido de estar a la deriva es un sentimiento pasivo, tiene su contrapartida y antítesis activa en el sentido del pecado, que es una reacción alternativa a una conciencia idéntica de la derrota moral. En esencia y en espíritu, el sentido del pecado y el sentido de estar a la deriva presentan el más agudo contraste uno respecto a otro; en efecto, mientras el sentido de estar a la deriva produce el efecto de una droga opiácea que infiltra en el alma una aquiescencia a un mal al que se supone residir en circunstancias

De no realizar un profundo *examen de conciencia*, es decir, de continuar en la línea de su traumática obcecación exclusivista, Occidente sólo obtendrá como respuesta violencia o, en otras palabras, la asunción por los pueblos del resto del mundo de la temible barbarie que una y otra vez les fuera atribuida, con todas sus consecuencias.

El segundo cauce de argumentación que se despliega en las páginas de *América en la historia* tiene que ver con la tematización del contraste entre las dos Américas y, con base en eso pero rebasándolo, con un desarrollo más satisfactorio de lo que venimos llamando el fervor de lo propio –en este caso, de lo propio iberoamericano–. Es perfectamente legítimo sostener que la semilla de todo este planteamiento estaba claramente presente en la asimilación por Zea de la pareja Bello/Bilbao, textualizada, como sabemos, en el artículo de 1948. A partir de entonces, Zea procede aditivamente: a aquel anticipo se le incorporan, sucesivamente, las formulaciones de 1952-1953, las de 1955-1956 y, ahora, las que surcan *América en la historia*. Los elementos novedosos que cabe

---

externas más allá del control de la víctima, el sentido del pecado produce el efecto de un estímulo porque dice al pecador que el mal no es un asunto externo, después de todo, sino que está dentro de él y se halla por tanto sometido a su voluntad, con que sólo quiera cumplir el propósito de Dios y abrirse a la gracia de Dios. Aquí reside toda la diferencia que hay entre la ciénaga de desaliento en que se revolcó Cristiano durante algún tiempo y el ímpetu original que lo hizo correr hacia 'aquella portezuela' [...]; al alma cristiana se le ofrece la posibilidad de purificarse de la mancha del pecado original, que es la herencia de Adán, buscando y encontrando la gracia de Dios, que sólo se gana como una respuesta divina al esfuerzo humano." (Arnold Toynbee, *Estudio de la historia. Compendio de los vols. I-VI por D.C. Somervell*, Buenos Aires, Emecé, 1952, pp. 454-455).

identificar en este último libro se ligan, en lo fundamental, a un tratamiento más detallado de las formas de colonización en América –en tal sentido, resultan fundamentales las referencias a los estudios de Juan A. Ortega y Medina, para la América sajona, y de Sergio Buarque de Holanda, Américo Castro y Marcel Bataillon, para la América ibera. Una vez más, hay dos Américas porque hay dos Europas; sin embargo, ahora los signos valorativos tienden, dado lo siguiente, a invertirse: por razones religiosas y culturales, y en rotundo contraste ante lo sucedido en la América sajona, en la América ibera hubo una *incorporación* de los nativos y un mestizaje biológico-cultural. La diferencia entre ambas experiencias se explica por la presencia, en esta América, del *espíritu de comunidad ibero*, ajeno *a* y distinto *de* la mentalidad sajona, un espíritu que se continúa expresando a lo largo de los siglos, incluyendo a la generación de la Independencia y, muy en particular, a Bolívar, quien a partir de esta obra comienza a ser visualizado por Zea como emblema insuperable del *fervor de comunidad*. Siguiendo a Américo Castro, indica Zea que es justamente esa experiencia histórica singular la que los iberoamericanos debieran hacer consciente, dejando entonces de ver su historia *sólo* como un cúmulo de errores y equivocaciones, o como un desvío lamentable, para pasar a verla como un proceso complejo, poblado *también* de aspectos positivos y recuperables, ligados a lo mencionado: la incorporación, el mestizaje, el espíritu de comunidad:

> El puritano, al igual que sus descendientes, convencido de la imposibilidad de incorporar al indígena al nuevo orden, se convenció también de que podría ser contaminado por el mis-

mo [...] El indígena de América, se puede así decir, fue el primer discriminado para la mayor gloria de Dios y el mayor triunfo del bien. Los puritanos, incapacitados para incorporar culturalmente al indígena a su orden, decretaron su expulsión de la tierra, de una tierra que debería estar al servicio de la mayor gloria divina. Lo expulsaron para evitar cualquier contacto que imposibilitase la obra de los predestinados. Toda mezcla con los mismos quedó prohibida. A diferencia de los colonizadores católicos en Iberoamérica, se prohibió el matrimonio con indígenas y se castigó la relación carnal con los mismos [...] El puritanismo se impondrá, además, la misión de ensanchar los dominios del bien arrancándoselos al mal. Por ello, arrancar las tierras americanas a las inhábiles y diabólicas manos de esos engendros del mal será visto como la tarea propia de los adelantados del bien [...] De esta manera las ambiciones, los incontenibles anhelos de expansión material del hombre moderno encontraron una justificación religiosa. Todo lo que no coincidió con estos anhelos fue visto, de acuerdo con tal interpretación, como expresión del mal. Punto de vista que el colonizador norteamericano irá extendiendo en otros campos de su expansión. Primero sobre los indígenas, después sobre los pueblos iberoamericanos y, actualmente, sobre el resto del mundo en su lucha contra pueblos que le disputan su predominio [...] El bueno sólo podrá obtener buenos frutos, como el malo malos. De allí la hostilidad del puritano para con el pobre, y su negativa a ver en éste a un representante de Cristo en la tierra, como lo veía el viejo cristianismo. Por ello, la mendicidad fue prohibida en las comunidades puritanas y la vagancia perseguida, como expresiones del mal que debía ser combatido. Ahora bien, frente a esta interpretación del trabajo como centro de la vida puritana, se alzan en sus fronteras del sur otros pueblos. Pueblos de diversa mentalidad.

Pueblos que hacían del trabajo por el trabajo una institución moral, pueblos que respetaban la mendicidad y que gustaban del ocio. Pueblos poco o nada preocupados por el dominio de la naturaleza más allá de sus más urgentes necesidades. Pueblos cuya organización social tenía sus raíces en formas de comunidad autoritaria. Pueblos que, por diversos signos, parecían alejados de las rutas de los pueblos que se sabían predestinados por Dios para establecer el bien, la civilización, el progreso, o la democracia.[32]

Huelga decir que en la recuperación de esa experiencia histórica hay una interpretación del siglo XVI católico e ibero que difiere sensiblemente de la de O'Gorman, al menos de la del O'Gorman *que ya no fue jamás* el de la temprana embestida contra Zavala/Estrada. La polémica, en este caso tácita de todo punto, incluyó apreciaciones de Zea sobre las figuras de Tomás Moro y del padre Las Casas divergentes de las o'gormanianas. Y si es cierto que no hubo en este caso un ataque frontal de Zea contra O'Gorman, también lo es que estamos ante una –otra más– clara divergencia interpretativo-valorativa, que difícilmente pudiera haber pasado inadvertida para el futuro autor de *La invención de América*.[33]

[32] Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, FCE, 1957, pp. 200 ss.

[33] En 1956, es decir, un año antes de la aparición de *América en la historia*, Zea publicó un anticipo de la sección de esa obra que estaría dedicado al orbe ibero-católico. Allí trató con detenimiento, quizá con más detenimiento que en el propio libro de 1957, este conjunto de temas. Véase "Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, núm. 2, FCE/UNAM, 1956.

En este mismo sentido es importante retener que en *América en la historia* Zea postula una profunda analogía entre eslavismo e iberoamericanismo; Zea vibra al glosar los escritos de Alexander Herzen y de Fiodor Dostoievski; vibra, en particular, al evocar la dostoievskiana imagen de la hermandad de todos los seres humanos, entendida como horizonte alternativo al individualismo deshumanizado predominante en la experiencia occidental. El comunismo mismo es interpretado desde dicho prisma: análogamente a los intentos de Pedro el Grande, lo que busca la Unión de Repúblicas Socialistas soviéticas (URSS) del momento de la enunciación es volverse una potencia, occidental y mundial, sí, pero perseguidora tenaz de una meta que *trasciende* a las metas más estrechas de las naciones occidentales –Zea volvería sobre todo esto más tarde (para desmentirlo, en su "La América Latina en el siglo XX", de 1963; y para reafirmarlo, desde una clave distinta, en su *Discurso desde la marginación y la barbarie*, de 1988). Más allá de lo anterior, cabe observar que, sin ser reaccionario, ni ultramontano y ni siquiera deísta, *América en la historia* es probablemente el libro más filo-cristiano de Zea: en el espíritu cristiano previo a las reformas del siglo XVI y en lo que perduró de él en los siglos subsecuentes –eso incluye al orbe ibero-católico y al cristiano-ortodoxo–, Zea identifica precisamente el latir de ese espíritu de comunidad cuyo recentramiento anhelan y preanuncian sus terapéuticos afanes.

También corresponde considerar que, en esta formulación de 1957, el espíritu de comunidad aparece muy ligado a la imagen de un *imperio* universal –el cristiano de Carlos V, en el pasado; un imperio universal de nuevo estilo, en el futuro. Véase la cantidad de ocasiones en que es

empleado el término *imperio* en el siguiente extracto; incorpórense al inventario nociones como "realeza iluminada", "dictadores liberales" y otras conexas, también presentes allí: todo sucede como si la tematización de un fervor de comunidad *desde arriba* resultase decisiva en la ecuación de 1957 (recuérdese el punto, dado que más abajo verificaremos un probable deslizamiento a este respecto):

> [Para el protestante] en el campo religioso sólo Dios puede hacer algo por otros; por ello, en el puritanismo, al orden establecido por Dios, al orden puritano, sólo se pertenece por predestinación, y lo mismo sucede con la civilización o el progreso, a los cuales se pertenece por naturaleza. Con el ibero no sucede esto. El ibero no sólo cree que puede incorporar a otros hombres al orden cristiano de que es parte, sino que considera esta labor de incorporación como una misión que el mismo Dios le ha señalado. No importa la forma: por la comprensión y reformas necesarias, o por la fuerza, la espada, la inquisición [...] La violencia como medio de incorporación a la comunidad cristiana acabará siendo un instrumento aislador que dará sus frutos, pocos años después, en el intransigente imperio de Felipe II. Imperio que se irá replegando ante la Europa occidental que lo acorrala. De cualquier manera, fue un hecho el afán ibero por establecer un imperio universal de la cultura cristiana, en su más alto sentido, en todo el orbe. Imperio que, como todo lo humano, vino a ser el exponente de las cualidades y defectos de los hombres que trataron de establecerlo. Un imperio muy distinto del que acabó por establecer la Europa occidental, el mundo occidental.[34]

El individualismo moderno, como el espíritu de comunidad ibero, va a tener dos caras: una positiva y otra negativa.

[34] *Ibid.*, pp. 239-240.

El erasmismo europeo representaba la cara positiva del individualismo moderno, como el erasmismo español la cara positiva del espíritu de comunidad ibero [...] Los erasmistas hispanos se consideran discípulos del Erasmo que ha pugnado por la conciliación de las iglesias dentro de la Cristiandad. Sólo que Erasmo no quiere que esta conciliación se realice bajo el predominio de un determinado pueblo o emperador, cosa que quieren los hispanos [...] El espíritu cristiano no tenía por qué estar reñido con el espíritu práctico, moderno. Se podía aspirar a la felicidad en el otro mundo, sin tener que renunciar a la felicidad en éste. Frente a la violencia de la elección que plantean modernos y cristianos, los nuevos cristianos, los reformadores iberos, se empeñarán en conciliar uno y otro mundo eligiendo los mejores valores de ambos, la totalidad sin menoscabo [...] No estaba reñida la felicidad en el mundo, el humanismo, con la felicidad en Cristo, el cristianismo. Sin embargo, en la idea que estos reformadores tienen sobre el papel de los príncipes y gobernantes se hará patente la supremacía de la comunidad sobre los individuos [...] El despotismo ilustrado que luego surgirá en España y los pueblos iberos en América tendrá mucho de esa "realeza iluminada" de que habla Bataillon. Los libertadores iberoamericanos actuarán frente a sus pueblos dentro de esa idea, como iluminados, aunque sea por otras fuerzas trascendentales que sólo nominalmente se diferencian de las divinas; buscando siempre el bienestar de sus pueblos, aun contra la voluntad de los mismos; rigiéndolos y tutelándolos como a hijos; protegiéndolos y cuidando de que, aun a pesar suyo, lleguen a ser libres, utilizando la fuerza si fuese necesario. Fruto de este espíritu van a ser las dictaduras liberales que surgen en Iberoamérica, una vez que la misma ha alcanzado su emancipación política en el siglo XIX.[35]

[35] *Ibid.*, pp. 245-256.

Esquematizando:

1957	Negativo	Positivo
Propio	*barbarie*	*comunidad* (herencia ibero-católica, mestizaje, incorporación, erasmismo español, imperio cristiano universal, realeza iluminada)
Ajeno	*sociedad*	*civilización*

Evidentemente, el esfuerzo de Zea presenta aspectos problemáticos. No es el menor de ellos el que concierne a la articulación entre lo particular y lo universal, ya mencionado al comentar *El Occidente y la conciencia de México*. Hay que insistir sobre el hecho de que a Zea no le agrada demasiado aquella faceta de Toynbee que concibe la occidentalización como un proceso incontenible; en relación con este punto, prefiere seguir, tal y como adelantamos, al Toynbee que insinúa que la moneda todavía "está en el aire" –que Zea era perfectamente consciente de esto consta en varios pasajes, por ello, no se sobreinterpreta si se afirma que la ecuación Zea contiene entre sus resortes principales esta deliberada apropiación selectiva o *mala copia* de Toynbee–. Hay que reconocer empero que, aun cuando las respuestas que Zea ofrece a la importante y delicada cuestión relativa a los vínculos entre lo particular y lo universal, éstas no son todo lo sistemáticas que pudiéramos desear: su punto de vista parece gravitar hacia la puesta de relieve de la necesidad de no pensar estos temas de manera unilateral, sino –y aquí introduzco una expresión que no hallaremos en Zea– de

permanecer abiertos a la consideración dialectizada de unos procesos forzosamente imprevisibles –permanecer abiertos, sí, pero parapetados en el fervor de comunidad, que debe pensarse a su vez con apertura.

En general, Zea no es un pensador del desacople –no lo cree posible ni deseable–, pero tampoco es un pensador que tematice la galvanización absoluta de la cultura bajo el signo de ese Occidente al que consideraba individualista, mezquino, deshumanizado. Ya lo anticipamos: queda abierta la interrogación relativa a qué sucedería con las particularidades en el caso de que Occidente hiciera su examen de conciencia, consiguiendo escapar de sí mismo y de su propia trampa para dar lugar a la universalización auténtica de los aspectos más admirables de su cultura. ¿Un Occidente auténticamente universalista, contaría entre sus rasgos definitorios la potenciación de las particularidades? Es posible que la respuesta a esta pregunta tenga que gravitar hacia la afirmativa: tanto la antropología filosófica como la filosofía de la historia zeianas cuentan entre sus elementos decisivos el problema del *reconocimiento* –de evidente raíz hegeliana–, tanto de la condición humana como de las particularidades: en Zea, es *por* ser distintos que son iguales los hombres.

El lector habrá advertido que la resolución de 1957 revela un grado de elaboración sensiblemente mayor a las propuestas precedentes, a las cuales absorbe, integra, rebasa y potencia: las lecturas y referencias son ahora más vastas; el tejido simbólico resultante, mucho más rico. No es posible menospreciar el papel decisivo que la toma de contacto con Toynbee desempeñó en este proceso creador. En efecto, desde Toynbee, hay *voz* de Zea, asertiva, rotunda; desde

Toynbee hay, en el sentido pleno de la expresión, *ecuación* Zea. Y si es cierto que la asimilación de Toynbee –*mala copia* incluida– forzosamente remite a sus otras lecturas del periodo (apostilla 8), también lo es que la asimilación de ese conjunto de lecturas se recuesta, por lo general, sobre el marco provisto por el autor del *Estudio de la historia*. Es con base en Toynbee que Zea interpreta Guatemala 1954; y que, en cierto momento fugaz pero altamente significativo, ubica el concepto tönniesiano de *comunidad* en el centro de su perspectiva; es desde él que incorpora los puntos de vista de Marcel Bataillon y Américo Castro para repensar los temas de las dos Américas y de la valoración de la herencia iberocatólica. Y si cabe hablar, metafóricamente, de un "triángulo" de referencias para *ca.* 1955, triángulo cuyos vértices serían, precisamente, Guatemala 1954 –la *Fábula* de Arévalo es su textualización emblemática–, Tönnies, y Bataillon/Castro, hay que decir enseguida que ese triángulo no flota de ninguna manera en el aire, sino que se apoya, todo él, sobre el suelo que le proporciona la filosofía de la historia toynbeena.

Es interesante preguntarse cuánto de la filia zeiana hacia la obra de Toynbee pudiera estar ligada al hecho de que este último fuera, al menos desde el mirador de Zea, una suerte de emblema de la conciencia crítica del Occidente colonialista en vías de dejar de serlo, una suerte de emblema del occidental "humilde y arrepentido" de esos años –que son justamente, no lo olvide el lector ni un solo instante, los años de la descolonización de Asia y África: ¿habrá visto Zea en la humildad toynbeeana la negación del filósofo soberbio, la encarnación del sofista contemporáneo; en todo

caso, la plataforma a partir de la cual elaborar una nueva sofística, una sofística neocristiana o filo-neocristiana que tomase como objeto de sus críticas justamente a la (soberbia) filosofía hegeliana de la historia?

Hemos analizado tres embestidas, tres intentos de resolución a las inquietudes planteadas en 1942. En un aspecto decisivo, esos intentos contienen un único y primordial mensaje, desenvuelto en un obstinado clamor: *comunidad-comunidad-comunidad*. Ésa es, en definitiva, la respuesta de Zea. Como vimos, el vigoroso acento puesto sobre esta fascinante imagen no debe ser interpretado como un gesto de cerrazón anti-occidental ni como una valoración identitarista unilateral de lo pre, anti o no moderno sin más. Mucho más complejamente, lo que Zea pareciera estar postulando es la necesidad de una resolución más saludable de la intrincada dialéctica que lo que el doble par de nociones antes referido –barbarie/comunidad *vs.* civilización/sociedad– implica en sus interconexiones y en su insoslayable historicidad. En otras palabras, Zea parece reclamar una mayor presencia de elementos *Gemeinschaft* en nuestro mundo crecientemente maquinizado, individualista y a la deriva. Fervor de lo propio es fervor de comunidad, de una comunidad identificable y palpable en la experiencia histórica iberoamericana; promesa de una metafísica es promesa de más incrustaciones *Gemeinschaft* en nuestro mundo moderno en crisis.

El meollo del drama tematizado por la filosofía de la historia zeiana puede decirse como sigue: de no oírse sus advertencias, esto es, de no proceder Occidente a un profundo examen de conciencia y de no promoverse, desde todas partes,

la presencia de más elementos *Gemeinschaft* en nuestro mundo, parecería no quedar margen para un *lieto fine*. Pero Zea tiene un corazón que es en última instancia hegeliano –lo cual no es algo fácil de explicar, dada la indiferencia y distancia mostrada por Gaos en relación con Hegel–; por eso, jamás abandona el horizonte del *lieto fine*; para él, múltiples indicios preanuncian, vez tras vez, el advenimiento de un mundo justo, o más justo. Y si es cierto que Zea no plantea las cosas *exactamente* en los términos consignados, también lo es que la interpretación propuesta no es completamente arbitraria: revisando su labor escritural puede apreciarse que, efectivamente, hay *algo* de lo que venimos diciendo en sus intensas páginas; la formalización aquí tentada ha tenido por objeto no violentar irremediablemente sus elaboraciones, sino comprenderlas mejor, procurando, además, aproximarlas a una de sus posibles plenitudes de sentido.

En el capítulo anterior perfilamos la conjetura según la cual los planteamientos del O'Gorman de 1961-1963 podían ser leídos como una réplica a las respuestas que Zea había comenzado a dar a las inquietudes surgidas en los primeros años de la década de los cuarenta. Ahora estamos en mejores condiciones de comprender el sentido de aquella conjetura. Recapitulemos brevemente la secuencia. Está, en primer lugar, la referencia directa y explícita de Zea a O'Gorman, en particular, al O'Gorman de "Sobre la naturaleza bestial del indio americano": en 1953, Zea llama la atención sobre la presencia en la lid de al menos dos nociones distintas del historicismo, nociones que remiten o solicitan dos antropologías filosóficas y dos filosofías de la historia también diversas; más que diversas, incompatibles. Está, en segundo lugar,

el modo en que el Zea de aquel momento capital aborda los temas del exclusivismo mezquino de Occidente y de la contraposición entre las dos Américas. Si se medita un momento, se concluirá que ambas cuestiones están estrechamente interconectadas; en efecto, lo que, con base en su asimilación de Toynbee, está planteando el Zea de entonces es una profunda puesta en cuestión de la visión jerárquico-aristocratizante del O'Gorman de "Sobre la naturaleza bestial..." y, a partir precisamente de eso, propone rectificar, tendiendo a invertir los signos valorativos, el modo digamos convencional de pensar la experiencia histórica de las dos Américas –no hay a los ojos de Zea razones para admitir que Occidente y Estados Unidos son quienes ocupan el peldaño más alto de la escala; al menos no unilateralmente, al menos no por ahora, esto es, mientras persistan en su mezquino exclusivismo. Está, en tercer lugar, un texto titulado "Dialéctica de la conciencia americana", aparecido en 1958 en el anuario *Dianoia*.[36] Ese texto nos interesa por más de una razón: una, la incorporación a la ecuación Zea de una serie de planteamientos de Ernesto Mayz Valenilla, la cual tiene su importancia en lo que tiene que ver con nuestros intereses, y ello porque conecta con la línea de reflexión zeiana que venía tematizando las modalidades de relación entre los america-

[36] Leopoldo Zea, "Dialéctica de la conciencia americana", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, núm. 4, México, FCE/UNAM, 1958. Dos acotaciones de importancia: una, no hay que confundir este ensayo con el libro del mismo título aparecido en 1976; la otra, Zea empleó el ensayo de 1958 para la "nueva" introducción con la que abrió la reedición de *Dos etapas del pensamiento en hispanoamerica* en 1965, ahora bajo el título de *El pensamiento latinoamericano*, México, Pormaca.

nos, la historia y el tiempo; otra, muy fundamental para lo que venimos tratando ahora, porque hay ahí una nueva alusión a O'Gorman, no tan abiertamente crítica como la de 1953, pero de claro sentido polémico también –a Zea le incomoda profundamente la imagen o'gormaniana de "ser *como otros* para ser sí mismo", y su derivación práctica consistente en la propuesta de "*renunciar* al propio modo de ser"–. En mi opinión, no es otro el sentido de la larga cadena de interrogaciones que puebla esa zona del texto, cadena cuya resolución parece fugazmente gravitar hacia la postulación de la occidentalización sin más, pero que vuelve sobre la imagen o'gormaniana, justamente para revelar lo que sería su *punto ciego*: ¿el ser sí mismo, sería ser *como otros*?; ¿qué significa eso?

> La historia de las ideas del hombre americano, concretamente del latinoamericano, hace patente un tipo de hombre muy especial que, acaso, ahora podamos relacionar con su idea de la historia. Un modo de ser del americano que Edmundo O'Gorman ha sintetizado agudamente definiéndolo de la siguiente manera: "Ser como otros para ser sí mismo".[37] La historia de este hombre sería la historia del hombre que se ha empeñado en ser de otra manera de lo que es [...] Pero, qué quiere decir este empeño de "ser como otros para ser sí mismo"? ¿Cómo se puede ser sí mismo siendo como otros? ¿Qué es lo que se quiere de los otros y qué es lo que se mantiene de sí mismo? ¿Qué es lo que se quiere borrar del pasado, por encontrársele contradictorio con el futuro que se anhela? Una ojeada a la historia de nuestras ideas quizá pudiera aclarar y contestar a estas preguntas [...] ¿Y qué es lo

[37] Esta idea parece que forma el centro de la meditación de Edmundo O'Gorman sobre el Ser de América, de próxima publicación. [Nota de Zea; repárese en el *parece que*, en los abismos que evoca.]

que ha querido imitar, realizar, de esas naciones o de ese mundo que le sirve de modelo? [...] ¿Qué es lo que caracteriza al llamado mundo occidental? Dos aportaciones: sus instituciones liberal-democráticas y su capacidad para el dominio del mundo natural. Esto es, dos técnicas: la técnica de convivencia social teniendo como eje el interés y libertad del individuo, y la técnica de dominio natural. A lo que han aspirado los latinoamericanos en su afán por recrear, por rehacer su mundo, ha sido a hacer de sus pueblos naciones libres y felices, a sus hombres, hombres libres y con un mínimo de confort material [...] el afán de hacer de estos mismos pueblos naciones industrializadas, semejantes a sus grandes modelos (Inglaterra, Francia, y los Estados Unidos), tropezaba con una serie de hábitos y costumbres y con la oposición misma de los pueblos modelos [...] La adopción de una técnica de convivencia moderna, liberal-democrática, implicaba la renuncia a un cierto modo de ser que se simbolizaría en el catolicismo. Esto es, una renuncia a un cierto modo de ser, a un modo de ser heredado por los pueblos de la América Latina. Igual renuncia implicaba la adopción de una técnica para el dominio de la naturaleza. "Ser como otros para ser sí mismo." Ser como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos para ser ¿qué? ¿En dónde está ese sí mismo? ¿Acaso este sí mismo consiste en ser siempre como otros? ¿O este ser como otros es sólo un instrumento para ser sí mismo? Si esto es así, ¿en qué consiste este sí mismo? Lo que se trata de adoptar es sólo una técnica o unas técnicas; las técnicas de convivencia y de dominio natural propias del Mundo Occidental. Técnicas puestas al servicio de algo que parece imponderable, de algo que no se acierta a expresar claramente, salvo en un símbolo, en un nombre, en América.[38]

[38] Leopoldo Zea, "Dialéctica de la conciencia americana", *op. cit.*, pp. 10-13.

Otra razón más que, muy ligada a lo anterior, vuelve interesante el artículo que venimos comentando es la insistencia sobre imágenes ya conocidas por nosotros –lo tomado de Bilbao y, sobre todo, el énfasis en "el especial humanismo ibero": ahí estaría, una vez más, el "propio modo de ser", al cual no se debería renunciar.

Es precisamente por todo lo anterior que no considero excesivo conjeturar que las formulaciones del O'Gorman posterior a 1958 replican a las zeianas. Importa notar en tal sentido que casi todos los elementos que habían sido matices y puntos de fuga en el O'Gorman de "¿Tienen las Américas una historia común?" son núcleo argumentativo en el Zea del momento capital, desapareciendo prácticamente de los textos de O'Gorman a partir de entonces.

Todo sucede como si las consideraciones críticas del Zea del momento capital tuviesen entre sus efectos *endurecer* la posición O'Gorman, ubicándolo decididamente en la senda que lo conduciría a las tesis de *México, el trauma de su historia*, con todo lo que ese libro tiene de apostasía frente a la hermenéutica oficial de la Revolución mexicana y, más remarcablemente desde nuestro punto de vista, con todo lo que tiene de desmitificación del fervor hispano, ibero o latinoamericanista. Por otra parte, si se revisan una vez más los textos, se admitirá también que es posible intentar hacer un acercamiento productivo a este crucial aunque mayormente tácito y no debidamente registrado debate –O'Gorman no menciona a Zea– haciendo énfasis en el hecho de que ambos fueron labrando sus respectivas posiciones sobre la base que les proporcionara la asimilación de *distintas zonas* de aquel antiguo texto gaosiano titulado "Sobre sociedad e historia"

–unas zonas hechas, por lo demás y como también sabemos, de insinuaciones, interrogantes y dudas–. *De hecho, todo sucedió como si sobre unas dudas e insinuaciones de Gaos se hubiesen edificado las certidumbres de O'Gorman y, sobre otras dudas e insinuaciones de Gaos, las certidumbres de Zea.*

4. Gentío materno y tercermundismo

No deja de revestir interés el hecho de que hacia 1961-1963 nos encontremos con un Zea entusiasmado con la figura del presidente John F. Kennedy. Parecidamente a los líderes de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) peruano, de la Acción democrática (AD) venezolana, y de otros varios movimientos políticos del momento, el Zea de esa etapa visualiza, no en el camino cubano, sino en la Alianza para el Progreso (ALPRO), la opción a seguir por los dirigentes y los pueblos de América Latina. Como en su juventud, Zea vuelve entonces a panamericanizar o, al menos, a interamericanizar, con alguna dosis de fe.[39] Sin duda, Zea acompaña en ello la política exterior de su amigo Adolfo López Mateos.

En una importante intervención suya de 1963, conceptúa la Revolución cubana como un movimiento en princi-

[39] Como buena parte de la intelectualidad latinoamericana progresista mas no comunista, Zea respaldó en sus inicios a la Revolución cubana, tomando distancia de ella a partir de *ca.* 1961. Un texto donde se aprecian con claridad el respaldo inicial y la homologación de Fidel Castro con líderes como Juan José Arévalo y Lázaro Cárdenas es "Latinoamérica y la guerra fría", *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1960. Enseguida veremos que la distancia se acortaría más tarde.

pio nacionalista y pro-occidental, que acabó virando hacia la órbita comunista por necesidad, dada la *incomprensión* de Estados Unidos. Al mismo tiempo, caracteriza al proyecto de la Alianza para el Progreso como una respuesta rectificadora de Estados Unidos, fundada, ahora sí, en una *comprensión* más adecuada de lo que está en juego –no hace falta poner de relieve el hecho de que la comprensión de Zea sobre las razones que llevaron a los revolucionarios cubanos a optar por el comunismo no lo conduce a identificarse, al menos de momento, con su causa–. Es interesante notar también que, en ese mismo texto, y a diferencia de lo que había sucedido en *América en la historia*, la URSS aparece caracterizada por Zea como un no-Occidente, incluso, como un anti-Occidente, que no libera pueblos sino que los sateliza: ¿consecuencia de los tanques soviéticos en Hungría y de la desestalinización (temas no absorbidos en su libro de 1957, mucho más atravesado –como vimos– por el efecto de Guatemala 1954) o mero reflejo condicionado por la nueva coyuntura?

Es interesante notar también, por razones que enseguida se aclararán, que en 1963 la hermenéutica zeiana del siglo XIX latinoamericano sigue mostrando una distancia abismal frente a las posiciones conservadoras; de esa hermenéutica parece desprenderse el esquema siguiente, que es, por lo demás y como se sabe, todo un tópico dentro del *tercerismo* de la época: hay dos Estados Unidos –unos buenos, otros malos. Hay dos Latinoaméricas –una nacionalista y pro-occidental, que busca aliarse con los primeros; otra conservadora y neocolonializante, que tiende a vincularse con los segundos–. *Algo* de eso, quiero decir, algo de su dis-

tancia, entonces irreducible, ante el conservadorismo latinoamericano decimonónico, *se movería* significativamente en los años por venir.

El año del asesinato de John F. Kennedy (1963) es, también, el año del golpe contra Juan Bosch en Dominicana, del cual derivarían, dos años después, el contragolpe constitucionalista y la nueva y desproporcionada intervención estadounidense. Para 1965, la Alianza para el Progreso es ya una ilusión; la situación de entonces se asemeja no a la de 1963 sino a la de 1954. A mi modo de ver, es ésta nueva desilusión de Zea con respecto a Estados Unidos la que lo conduce a reformular la ecuación de 1957 en términos todavía más radicales.

El texto que inaugura la secuencia es "Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo", aparecido en 1965 y dedicado a Gaos en su sexagésimo quinto cumpleaños. En esas páginas Zea hace definitivamente suyo un lenguaje desarrollista-cepalino hasta cierto punto radicalizado y que parece anticipar incluso el dependentismo en ciernes. Por lo demás, no resulta excesivo afirmar que en ese extenso artículo está íntegramente prefigurado el libro *Dialéctica de la conciencia americana*, aparecido una década después –y eso más allá de ciertos matices de interés, que consideraremos enseguida–. La propuesta del Zea de 1965 es la occidentalización por la vía de la industrialización. Se trata, desde luego, de una occidentalización que deberá hacerse a pesar y en contra de los intereses conservadores locales y, sobre todo, de los de las potencias occidentales predominantes, en particular de Estados Unidos. Ante semejante panorama, Zea despliega dos imágenes: la del *reparto de los sacrificios* y la del *Estado fiel de la balanza*.

Como sabemos, en 1969 muere Gaos; ese mismo año Zea da a conocer *La filosofía americana como filosofía sin más*, inteligente respuesta a la también inteligente embestida crítica de Augusto Salazar Bondy (apostilla 9). Pero donde más claramente se aprecia la reformulación radicalizante posterior a 1965 es en el decisivo conjunto textual dado a conocer por Zea entre 1976 y 1978. Dejando aparte una respuesta suya a una encuesta sobre el desarrollo (1975) –momento de radicalidad *límite*, en el sentido de que se pone abiertamente en cuestión allí el sentido mismo del *desarrollo*–, tres obras dadas a conocer en ese tiempo testimonian la nueva disposición: el ensayo "Latinoamérica Tercer Mundo" (1976) y los dos libros titulados *Dialéctica de la conciencia americana* (1976) y *Filosofía de la historia americana* (1978).[40]

Aunque no en la misma medida que la respuesta de 1975, "Latinoamérica Tercer Mundo" es también un texto radical. Hay varias cosas que me gustaría subrayar en relación con dicho ensayo. *1)* En la apropiación de la noción de Tercer Mundo por parte de los pueblos oprimidos, Zea ve un caso más de legítimo ejercicio del derecho a la palabra; o, más exactamente, del derecho a la apropiación de la palabra del dominador por el dominado, para emplearla con fines distintos a los que aquél originalmente había previsto –lo importante para nuestros fines es que es posible identifi-

[40] Leopoldo Zea, "Latinoamérica Tercer Mundo", intervención leída en Francia en 1976, recogida en un volumen del mismo título, publicado en 1977, en México, por el sello Extemporáneos; *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976 y *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

car allí un nuevo eco de su vieja diferencia con O'Gorman, centrada en lo que Gaos llamara antropología filosófica. Para Zea, "superior es el hombre que se reconoce a sí mismo en los otros hombres, y no pretende hacer de sí mismo la medida de reconocimiento de la humanidad de los otros". *2*) Contra lo que pudiera preverse a priori, y pese a que ya conoce el *Calibán* de Roberto Fernández Retamar (al que menciona de manera incidental),[41] Zea permanece aún y por completo "bajo el signo del *Ariel*" –volveremos a tocar este punto después. *3*) A diferencia de la respuesta de 1975, la radicalidad de "Latinoamérica Tercer Mundo" no residiría tanto en la puesta en entredicho de la noción de *desarrollo*, como en la tematización, abierta y eficaz, del contraste dirigentes/pueblo en el seno de las sociedades subordinadas. Para el Zea de 1976, los dirigentes de los países que conforman el Tercer Mundo –llamados también, asimilando el lenguaje marxista, *seudoburguesía* y, retomando un dispositivo conceptual elaborado por Darcy Ribeiro, *gentío paterno*– no buscan por lo general la liberación y el desarrollo genuinos de sus pueblos, sino que persiguen, simplemente, un acomodamiento relativo y limitado dentro del sistema capitalista imperante; y no sólo eso, sino que además, para lograr sus fines, no vacilan en exigir sacrificios y, llegado el caso, en reprimir a los sufridos habitantes. *4*) La tematización del contraste dirigentes/pueblo se basa en la constatación de que no ha habido ni hay reparto equitativo de los sacrificios y de que, por eso mismo, éstos han sido vanos

[41] Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Diógenes, 1971. Véase *infra*, sección 5.

–en otras palabras, la fórmula de 1965 se ha revelado ineficaz o inviable. Cabe concluir, en suma, que el mensaje de este Zea se despliega fundamentalmente en dos direcciones: una, instar a una identificación plena con el *gentío materno* ("jugarse el todo por el todo por este gentío que es nuestro gentío; no transando en su nombre y en provecho de sus manipuladores"); la otra, reivindicar, ahora sí, las experiencias que exploran el *desacople* como vía para alcanzar e incluso rebasar el desarrollo –Cuba, China, Indochina–. Por supuesto, *desacople* no significa aquí renunciar a los beneficios del desarrollo y de la modernidad –ese impulso sólo lo he visualizado en Zea en la respuesta de 1975–, sino rechazar el sistema capitalista imperante, en particular, el camino que éste les propone a los países del Tercer Mundo.

En este punto podemos preguntar: ¿un observador perfectamente bien informado podría haber previsto una cristalización como ésta a partir de la consideración de las conferencias de 1942 o de los libros de 1949 y 1953? Evidentemente que no, pues Zea no dijo siempre *lo mismo*. Habría que señalar que, en términos de su ubicación en el espectro ideológico, el Zea de 1976 se revela mucho más próximo al Che Guevara del "Mensaje a la Tricontinental" que a los líderes apristas o adeístas del momento, de cuyas posiciones había estado cerca en algún momento los lustros precedentes. Sin embargo, y aunque reivindicador de Cuba, China y Vietnam, sería una equivocación caracterizar a este Zea como marxista –ningún Zea lo fue–; su *ecuación de 1976* quedaría tal vez mejor definida acudiendo a expresiones como *tercermundismo* o *populismo radical*: ahora no se trata de incorporarse como *socio menor* al sistema, sino de procu-

rar romper definitivamente *la noria de la dependencia*; parecidamente al Che de *ca.* 1965, este Zea se nos revela como un desarrollista *impaciente e iracundo*, justo en virtud de que ha aprendido que la cooperación internacional es más un espejismo que una solución al alcance de la mano.

La filosofía de la historia *política* de la América Latina del siglo XX, escrita en clave neohegeliana en su *Dialéctica de la conciencia americana*, había sido prefigurada, en buena medida y como anticipamos, en el artículo de 1965, "Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo". Hasta qué punto la ecuación Zea sigue siendo, en 1976, deudora y complementaria de la filosofía hegeliana de la historia, puede apreciarse revisando estos materiales. Ya lo anticipamos: Zea no cree que la síntesis final se haya consumado; cree, más bien, que está próxima a consumarse; más que comedia, uno se inclinaría a definir su concepción como una tragedia con probable *lieto fine*, instalados él, los actores y los espectadores en lo que sería su penúltimo acto.

Por lo demás, hasta qué punto sigue vigente para Zea el esquema que ya conocemos, en cuyo seno el *Ariel* de Rodó es considerado parte aguas decisivo de la historia ideológico-cultural latinoamericana, puede observarse con claridad en una extensa zona de la obra, que culmina: "Calibán, el espíritu práctico, debe entrar al servicio de Ariel –éste deberá señalar las metas, los ideales que ha de alcanzar el primero" (p. 74). Teniendo en mente esas páginas resulta difícil sustraerse a la tentación de pensar el o'gormaniano *México, el trauma de su historia* como una respuesta directa a tales propósitos; aunque carezco de elementos para demostrar la conexión *directa*, y aunque está el problema de la superpo-

sición cronológica –de los textos, no necesariamente de la formulación de las ideas–, da en efecto la impresión de que el O'Gorman de *El trauma...* se hubiese consagrado a responder una a una las afirmaciones vertidas por Zea en estas una vez más neo-arielistas páginas suyas.

Hay en *Dialéctica de la conciencia americana* una serie de matices significativos en relación al anticipo de 1965 ("Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo"); su caracterización resultará previsible para el lector que nos ha seguido hasta aquí. Además de la recuperación de las experiencias populistas, incluido el peronismo –juzgado más empáticamente que lustros atrás–, las páginas de *Dialéctica...* asimilan el impulso radical al que nos hemos referido hace un momento, incluyendo una revaloración del giro cubano. Ahora Zea valora las experiencias mexicana, guatemalteca, cubana y aprista, situándolas en sus respectivos contextos –el marco mayor está dado, obviamente, por el expansionismo estadounidense y la guerra fría–. También introduce la contraposición entre los dirigentes colaboracionistas y la totalidad de la sociedad –y aunque tal vez lo hace en *Dialéctica...* con menos carga retórica que en "Latinoamérica Tercer Mundo", no podría negarse que el impulso está presente–. Los pasajes finales de la obra parecen dedicados a quebrar el carácter eminente y predominantemente trágico del relato, y ello a través del perfilamiento de un posible y filosóficamente necesario *lieto fine* a la larga y penosa lucha del hombre por la realización de la libertad. Por lo demás, y adelantando de alguna manera su ulterior respuesta a la revivificación de la tesis del *fin de la historia*, Zea declara en ese mismo lugar que dicho *fin* no podría

ser tal de continuar vigentes las relaciones de dominación y dependencia.

Junto a *América en la historia* –del que es a mi juicio heredero directo–, *Filosofía de la historia americana* se cuenta entre los libros mejor logrados de Zea. En lo que tiene que ver con nuestros fines, es preciso resaltar tres elementos. *1*) Zea reintroduce en esas páginas el contraste entre las dos Américas que había desplegado veinte años atrás. Lo hace, sin embargo, con algunas variantes; por ejemplo, no se refiere a la pareja Castro/Bataillon, recupera abierta y extensamente la figura del padre Las Casas contrapuesta a la de Sepúlveda –lo cual tiene su importancia si recordamos el sepulvedismo o'gormaniano–,[42] y, sobre todo, reformula el tema de la conquista y la colonización haciendo añicos lo que podía haber habido en escritos anteriores de tendencia a la idealización de la modalidad ibera.[43] 2) Muy ligado al anterior: Zea insiste aquí sobre el tema del *espíritu*

[42] El tema Aristóteles-Las Casas-Sepúlveda es abordado por Zea en el capítulo III de *Filosofía de la historia americana.* Aunque O'Gorman y su texto "Sobre la naturaleza bestial del indio americano" no aparecen explícitamente mencionados en esas páginas, es legítimo pensar que se trata de una nueva fase del antiguo afán polémico.

[43] Además de los pasajes de *Filosofía de la historia americana* dedicados a la cuestión, hay que confrontar también la respuesta zeiana a la encuesta sobre el desarrollo ya referida, donde los distintos resultados de la colonización americana son atribuidos no ya a la diversa mentalidad de los colonizadores, sino al grado de docilidad de los indígenas; hay mucha distancia entre esa recreación –insisto, momento *límite* de radicalidad anti-occidental en Zea– y la formulación de 1957. Véase también, en análogo sentido, el pasaje zeiano de *ca.* 1990 recuperado en la apostilla 10.

de comunidad ibero, ajeno y contrapuesto al liberalismo individualista anglosajón, pero también con variantes respecto de la versión de 1957. Entre otras cosas y muy fundamentalmente, se han evaporado ahora las referencias al *imperio* y a la *realeza iluminada*; además, ha despuntado una clara valoración de lo que había de *conservador de aquel espíritu de comunidad* en los proyectos de los primeros independentistas, proyectos que la intransigencia de España habría hecho naufragar. Y si es cierto que de alguna manera esto estaba prefigurado en la antigua recuperación de Bello, también lo es que hasta 1978 Zea no había explorado el camino de una reivindicación de lo que podríamos llamar *proto-conservadurismo latinoamericano*, a cuyas filas integra a Lucas Alamán y a Diego Portales y, quizá menos convencido, a Juan Manuel de Rosas. ¿Debemos tomar todo esto como una respuesta al O'Gorman de *El trauma*..., que justamente había hecho del señalamiento de la filiación conservadora del latinoamericanismo clásico la piedra de toque de su sarcástica diatriba? Una vez más, no contamos con elementos suficientes para probar que así fuera; una vez más, está el problema de la superposición cronológica; está también, una vez más, el enorme *"y sin embargo..."* que la coincidencia de los motivos y temas conduce a perfilar. *3*) En esta obra Zea incorpora a su ecuación una imagen nueva: la de *proyecto asuntivo*. En mi opinión, la operación no trae tanto contenidos nuevos como una *nueva clave* que permite organizar y articular mejor la enorme cantidad de materiales acumulados a esas alturas; se trata, en una importante medida, de una especie de *concepto resumen* de su ecuación, un modo más de volver a decir el *fervor de lo propio*, que sigue siendo aquel *fervor de*

comunidad de los años cincuenta, aunque no ya predominantemente pensado *desde arriba*, sino centrado en la valoración de la historia del *gentío materno*, una historia hecha de luchas, sangre y sacrificios:

> Nuestra América entró a la historia, no por obra de sus conquistadores, sino por lo que sus hombres han sabido hacer por anular ésa su conquista. Eso es América. América con su esclavitud, pero también luchando con sus hombres para ponerle fin. Asumir el pasado no es asumir la esclavitud, sino negarla para impedir que vuelva a ser posible. "Con los pies en el rosario –dice Martí– la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo vinimos, denodados, al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen salimos a la conquista de la libertad." A lo largo de toda esta nuestra América curas, tenientes, mujeres, bachilleres, y con ellos el pueblo, levantaron naciones donde sólo parecía haber cadenas, prisiones y reservas. Tal ha sido el pasado de nuestra América, éstos han sido sus hombres [...] No son modelos los que hay que cambiar, sino la actitud frente a la realidad [...] Martí, mártir de una independencia, será, también, profeta de la otra. La batalla ganada por Bolívar ha de ser, una vez más ganada por otros americanos en los que ha de continuar vivo Bolívar. Martí siente en esta historia, a la que tanto ama, la presencia del Libertador con quien se inició y dio fin a la primera etapa de esta gran hazaña [...] Por ello, hace del fracaso del que se dolía el Libertador, un simple accidente, que nada cuenta en la magnitud de la obra lograda y lo que aún ha de lograrse [...] Bolívar ha arado en el mar, porque ha hecho imposibles. No porque haya fracasado.[44]

[44] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, *op. cit.*, pp. 292-294. Es importante notar que la recuperación de la figura y de la obra

Es de la mayor importancia insistir sobre el hecho de que en este racimo textual de 1975-1978 no aparecen reiteradas *exactamente* las mismas tesis de 1957. A pesar de que la matriz básica se mantiene relativamente intacta, hay elementos nuevos que se incorporan, así como motivos y signos valorativos que se deslizan, dando lugar no tanto a una "nueva ecuación", sino más bien a una *recreación inestable* del esquema derivado de la matriz generadora original.

Es posible pensar el conjunto de esta dinámica tomando como parámetro nuestra *fotografía* de la ecuación de 1956 e intentando establecer qué sucede en cada una de sus dimensiones. En lo que respecta a la fila inferior del esquema –la que corresponde a "lo ajeno"–, cabe sostener que la incorporación del lenguaje desarrollista-cepalino, punto al que hicimos referencia al comentar el artículo de 1965, tiene entre sus consecuencias que la noción de *desarrollo* y sus connotaciones se superpongan a la de *civilización* en tanto imagen condensadora de lo "ajeno positivo", desplazándola en parte. Esto no es en absoluto una novedad rotunda: la doble imagen toynbeeana de libertad/democracia y confort material de alguna manera incluía la del desarrollo a través de la industrialización, en particular en su segundo componente, el del confort. Sin embargo, no

de Martí por Zea se fusiona, potenciándola, con su ya antigua identificación con Bolívar, presente ya en los pasajes finales de *América en la historia* (pasaje conclusivo). El lector interesado en esta faceta debe revisar el libro de Zea titulado *Simón Bolívar, integración en la libertad*, México, Edicol, 1980.

podría negarse que tiene lugar un cambio, ni que el mismo es significativo. Como se sabe, en torno a 1965 el lenguaje desarrollista-cepalino es también el del Che Guevara y el de las primeras formulaciones de lo que se conocería como teorías de la dependencia. Obviamente, la incorporación de este nuevo lenguaje por Zea tiene, entre otras consecuencias, la de *poner al día* su ecuación. En cuanto al polo de lo "ajeno negativo" no hay mucho que agregar, salvo dos cosas: una, que, después de haberse angostado en la fugaz fase del entusiasmo por la figura de Kennedy, recupera enseguida su espesor, para crecer y robustecerse a partir de entonces; la otra, que en el momento de extrema radicalidad –la respuesta de 1975 a la encuesta sobre el desarrollo–, este polo se amplifica tanto que parece devorarse a lo "ajeno positivo". En ese momento, límite y fugaz, que no emblemático, el desarrollo fue visto, casi marcuseanamente, como factor esclavizador de lo humano, y su deseabilidad fue severamente puesta en entredicho. Pero hay que decirlo otra vez: la respuesta de 1975 es un texto-límite, no un texto-emblema.

También pasan cosas en la fila correspondiente a "lo propio". Todo sucede como si en el elemento *comunidad* se evaporara lo que cabe denominar su componente *imperial*, ganando terreno el componente opuesto, digamos *popular* –sin olvidar la relativa recuperación de las experiencias populistas, al fin y al cabo experiencias orquestadas "desde arriba", especialmente en *Dialéctica de la conciencia americana*, cuya consideración introduce naturalmente tensiones adicionales–. Más allá de eso, a través de dicho movimiento, el polo *comunidad* (lo "propio positivo") decrece a partir

de la incorporación en su seno de un conjunto de elementos que en la formulación anterior quizá hubiesen alimentado el polo correspondiente al primitivismo o *barbarie.* Se advierten numerosisimas nuevas lecturas realizadas en torno a 1970 y que tuvieron mucho que ver en todo esto, entre ellas hemos destacado dos que son capitales: Darcy Ribeiro y José Martí. De estos autores Zea toma, muy fundamentalmente, elementos que fortalecen su valoración de la dimensión que Ribeiro denominara *gentío materno*, en obvia alusión a la comunidad nativa. Sin desaparecer del todo, la valoración de lo ibero-católico se atenúa relativamente en todos esos años; empero, lo que se mantiene de ella es tanto la valoración de un *mestizaje* que se produjo *pese a todo*, como la imagen del *espíritu de comunidad*, eventualmente despojada de sus componentes imperiales y sus connotaciones de orientación trascendentalista o metafísica (éste Zea es, quizá, el más inmanentista de todos los Zeas).

Como sea, y dejando aparte nuevamente el momento límite de 1975, da toda la impresión de que el núcleo de la ecuación Zea sigue estando ligado a un horizonte que consiste en alcanzar el *desarrollo* sin renunciar a "lo propio", es decir, al elemento *comunidad.* Dicho así, no son tantas las novedades con respecto a 1957; lo novedoso estaría, sin embargo, en las incorporaciones, deslizamientos y reacomodos que venimos examinando. Creo no exagerar demasiado al introducir el siguiente esquema para apresar la dinámica posterior a 1965:

ca. 1965-*ca.* 1980	Negativo	Positivo
Propio	*barbarie*	*comunidad* ← (mestizaje) (gentío materno) (populismos)
Ajeno	*sociedad* →	*desarrollo*

Las flechas indican dos impulsos latentes a lo largo de esa etapa por los cuales todo lo propio parece tender a quedar colocado bajo signo positivo y todo lo ajeno bajo signo negativo. De un modo particular, ello tiene lugar en la respuesta de 1975 –lo cual prueba que el fervor de comunidad no necesariamente ha de entroncar con una sensibilidad occidentalizante; en Zea, dicho entronque tiene lugar casi todo el tiempo, pero no hay nada que *obligue* en tal sentido a ese fervor. Más allá de aquella respuesta, es preciso insistir sobre el hecho de que Zea es, en la mayor parte de sus escritos, un occidentalizador, pero un occidentalizador crítico de Occidente, de un Occidente al que le reclama –y es justo ahí donde está Toynbee completando a Hegel– un examen de conciencia, un asumir las culpas, un propiciar que se torne auténtica la universalización de esos valores apreciables que desde hace siglos viene predicando; de un Occidente al que le señala –y es justo ahí donde está la *mala copia* de Toynbee– que es posible occidentalizarse sin occidentalizarse por completo. Planteada en 1953, esa doble disposición sigue estando presente en 1978; y, como veremos a continuación, seguiría presente en la siguiente y última estación de su derrotero.

5. Últimos meandros del fervor

En 1988 Zea publica su *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Además de su innegable vigor retórico, el título de esta obra parece revelar una continuidad con el momento 1975-1978. Evidentemente, hablar *desde* la marginación y la barbarie supone hablar desde la plena identificación con los oprimidos, con la comunidad nativa, con el gentío materno global... Sin embargo, yo no estaría tan seguro de calificar a este libro como tercermundista o populista radical. Y ello no porque en sus páginas encontremos inconsecuencias graves con respecto a los planteamientos del momento precedente, sino porque su orientación última es otra.

Para comprender el punto, es necesario recordar dos libros, aparecidos respectivamente en 1971 y 1982, y cuya asimilación zeiana puede palparse en el *Discurso...* Al primero de estos libros lo mencionamos más arriba: se trata de *Calibán*, del cubano Roberto Fernández Retamar; el segundo es *El espejo de Próspero*, del estadounidense Richard Morse, antiguo discípulo de Américo Castro y de Frank Tannenbaum.[45] Como se sabe, sus contenidos y moralejas

[45] Roberto Fernández Retamar, *Calibán...*, *op. cit.*, 1971; Richard Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo Veintiuno, 1982. La literatura relativa a las recreaciones del drama alegórico shakesperiano es profusa; además de los estudios mencionados refiero otros tres que he consultado para la ocasión: Norma Villagómez Rosas, "Trayectoria del Calibán en ensayo latinoamericano", en VVAA, *El ensayo en Nuestra América. Para una reconceptualización*, México, UNAM, 1993; Carlos Antonio de la Sierra, *La última tempestad. Shakespeare y América Latina*, México, CNCA/CNDCR-Instituto de Cul-

difieren sensiblemente; sin embargo, ambos comparten el hecho de recrear *La tempestad* de Shakespeare desde una clave distinta a la empleada por Rodó en su *Ariel.*

Sabemos que al promediar los años setenta Zea estaba todavía "bajo el signo de *Ariel*", en el sentido de que seguía homologando la América Latina con el espíritu alado y a Estados Unidos con el símbolo del materialismo y la brutalidad –cosa que, aclarémoslo para no seguir contribuyendo al equívoco, no fue lo que hizo Rodó, quien no homologó en su ensayo a Estados Unidos con Calibán–. Fue precisamente a esa línea de argumentación a la que respondió O'Gorman en *México, el trauma de su historia.* Pero, en la medida que desde tiempo atrás venía latiendo en Zea el impulso tercermundista o populista radical que también hemos puesto de relieve, no ha de sorprendernos que en cierto momento se mostrara receptivo a recreación de la alegoría propuesta por Fernández Retamar. Como es sabido, el planteamiento de Fernández Retamar –preanunciado, como él se encargó de puntualizar, en los ensayos de Jean Guéhenno, Aníbal Ponce, Frantz Fanon, George Lamming, John Wain, Aimé Césaire y Edward Brathwaite– consistió en proponer una hermenéutica de *La tempestad* distinta a la rodoniana. En el *Calibán* del cubano, Próspero representa al colonizador, en tanto que Calibán pasa a ser el símbolo del esclavo que pugna por liberarse *–nuestro símbolo–*, y Ariel el del intelectual, que también debe liberarse, uniendo su suerte a la de Calibán –¿no es esto afín al *gentío materno*?

---

tura de Morelos 2000; y del mismo Roberto Fernández Retamar, *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004 (la edición cubana es de 2000).

Tampoco es extraño que el Zea de los años ochenta se entusiasmara con la propuesta de Richard Morse. En realidad, Morse había leído bien a Zea y en buena medida construyó su argumentación con base en los planteamientos reivindicatorios de la herencia ibero-católica que supo detectar en aquel, tributarios a su vez de los aportes de Américo Castro. En todo caso, lo específico del libro de Morse residiría, entre otras cosas, en el hecho de que, en sus páginas, Próspero es Estados Unidos, el cual puede y debe mirarse en el espejo de la vía seguida por el orbe cultural ibero-católico –una vía plena de elementos recuperables para enfrentar los rasgos más lacerantes de nuestro monstruoso mundo (Morse no lo llama así: su lenguaje no es el de Dámaso Alonso, sino el de Frankfurt)–, así como en su profundo estudio de la filosofía política ibera, escolástica y neoescolástica –estudio cuya necesidad Zea había planteado y rozado tangencialmente en el capítulo final de *América en la historia* y en ciertas zonas de *Filosofía de la historia americana*, sin alcanzar jamás a abordarlo sistemáticamente. Por ejemplo, la Colonia, con todo y la importancia que le asignó en tanto experiencia histórica fundante, nunca fue para Zea objeto de estudios pormenorizados; de algún modo, la breve pero densa obra de Morse vino a llenar, magistralmente, ese hueco. Es importante insistir sobre el hecho de que los planteamientos de Fernández Retamar y de Morse no sólo son distintos, sino que de ninguna manera se dejan sumar fácilmente.

Aunque en el *Discurso...* de 1988 no hay un tratamiento sistemático de la alegoría shakesperiano-rodoniana, es innegable que los espectros de sus personajes protagónicos

recorren sus páginas, cúmulo de imágenes desplegadas en irresuelta y fecunda tensión. En mi opinión, esta obra es un esfuerzo que retoma, para tratarlos con mayor profundidad, una serie de elementos que ya estaban presentes en *América en la historia*. Tres décadas después de haber dado a conocer ese libro, el Zea del *Discurso...* se propone trazar una distinción entre tres tipos de mensajes culturales, asociados a tres pueblos y/o a tres formas de imperialismo: el occidental (decididamente no salvacionista y, por eso mismo, exclusivista-egoísta), el ibero-católico (salvacionista-personalista) y el ruso-ortodoxo (salvacionista-comunitarista). Las presencias de Ortega y Gasset, del Gaos de la etapa del fervor y de Toynbee nuevamente se dejan sentir en esta reelaboración, cuya moraleja principal habla de que unas entidades histórico-culturales ubicadas en los *bordes* del Occidente dominante pueden tener algún *mensaje* que ofrecer a la entidad dominadora y al mundo en general. *Traducido en la clave alegórica, Próspero podría aprender algo si fuese capaz de mirarse honestamente al espejo y de dialogar con Calibán, quien, a fin de cuentas, no es más que su propia imagen invertida –sin barbarie no habría, en definitiva, civilización.*

Como puede apreciarse, la argumentación zeiana continúa marchando en la triple dirección que ya conocemos: la formulación del reclamo al dominador para que realice su correspondiente examen de conciencia; la introducción del fervor de comunidad, concebido como antídoto frente el exclusivismo-egoísta dominante; el despliegue del supuesto según el cual es posible acceder a lo que O'Gorman llamara "los beneficios de la modernidad" sin renunciar al "propio modo de ser" –este aspecto no es tan trabajado en el

Discurso..., pero enseguida veremos que Zea insistiría sobre él en *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*,[46] su última obra de aliento.

Tampoco se analiza mucho en el libro de 1988 la identificación con el *gentío materno* (la recuperación del salvacionismo y del fervor de comunidad pasa por otras vías, que acaso recuerdan más a las transitadas en *América en la historia*; es por eso que indiqué que el libro de 1988 no se deja apresar sin más con las mismas categorías que empleamos al tratar el conjunto de escritos elaborados entre 1975 y 1978). ¿*Se trata de una vuelta atrás* en el proceso de radicalización o es simple y relativo *caracoleo* temáticamente condicionado? Es difícil ofrecer una respuesta satisfactoria, aunque cabe introducir otro interrogante adicional que el lector habría de trabajar directamente sobre el *Discurso...*: ¿no es en definitiva este Zea de 1988 más dostoievskiano-eslavófilo que arielista-latinoamericanista?

Fin de milenio... debe leerse atendiendo a tres datos contextuales insoslayables: *1)* el colapso de la URSS y la reedición de la tesis sobre el fin de la historia suscitada en zonas de la cultura académica e intelectual; *2)*, las revisitas de Zea a varios países de Extremo Oriente, tigres y dragones; *3)*, y en relación más específica con México, los debates relativos a la significación del TLC y del levantamiento neozapatista. En lo que tiene que ver con nuestros fines, el mensaje primordial de la obra puede sintetizarse como sigue: contra lo que hegelianamente proclaman Samuel Huntington y Fran-

[46] Leopoldo Zea, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, México, FCE, 2000.

cis Fukuyama, la historia no ha terminado; así lo prueba la emergencia de Oriente, tercer mundo marginado hasta apenas ayer, y al que Fukuyama quiso enviar al "vacío de la historia sin fin"; la emergencia de esa zona del mundo prueba además, para Zea, que es perfectamente posible acceder a la modernidad y sus beneficios sin renunciar a "lo propio" –una vez más, esto parece ser una respuesta al O'Gorman de *El trauma…*, basada, como sabemos, en la consabida *mala copia* de Toynbee: así como allí identificamos el espectro de Zea bajo los nombres propios de Rodó y Vasconcelos, en *Fin de milenio* sorprendemos sin mayor esfuerzo al espectro de O'Gorman bajo los nombres propios de Huntington y Fukuyama (véase la apostilla 10).

A los ojos de Zea, los casos de Japón, China, Taiwán, Hong-Kong, Tailandia, Indonesia y Singapur prueban que el más alto nivel de desarrollo se puede combinar con la fidelidad a los valores tradicionales; muestran, además, que es posible progresar compartiendo los frutos del desarrollo; a diferencia de lo sucedido en Occidente, Japón y China han permitido y propiciado la prosperidad de los tigres y dragones, antaño maquiladores suyos, y esa actitud, en última instancia *creadora de consumidores*, es para Zea el mejor antídoto contra las amenazas de estancamiento.

No deja de llamar la atención la empatía con la que Zea trata la figura de un líder como Lee Kuan Yew: lo que le interesa resaltar de la experiencia de Singapur es que la pequeña nación ha conseguido desarrollarse efectivamente y que ahora sí cuenta en el mundo. No parece ser tan importante para él que entre los "valores asiáticos" defendidos por el ex jefe de Estado figurasen elementos de cor-

te autoritario, tan cuestionables para muchos. Nuevamente aquí la *mala copia* de Toynbee; la mutilación de lo que para éste era Occidente (libertad/democracia y confort material), pues Zea se queda –ya lo había hecho antes, pero ahora lo hace con mayor determinación– con el segundo elemento, y orgullosamente resigna el primero por considerarlo *ajeno*.

De manera que en *Fin de milenio...* se despliegan tres impulsos: encono ante la tesis del *fin de la historia*, fascinación por el desarrollo de los tigres y dragones asiáticos y una advertencia para México y América Latina. Integrantes del Tercer Mundo, México y América Latina deben no *imitar* a los países del extremo Oriente –no sería admisible volver a incurrir en el antiguo error–, mas sí observar con atención sus experiencias y aprender bien la lección que ofrecen. En términos generales, la lección no es otra que lo ya dicho: es posible desarrollarse y acceder a los "beneficios de la modernidad" sin renunciar al "propio modo de ser". La lección tiene además un significado coyuntural bien preciso: "aprovechar" la oportunidad que el TLC representa para México, sin dejarse llevar por el canto de sirena de sus extraviados críticos, en última instancia enemigos del desarrollo –tan enemigos de éste como lo había sido el mismo Zea en su respuesta de 1975–. El punto toral es que Zea ve en el TLC una invitación de los dirigentes estadounidenses a compartir los frutos del desarrollo con México –invitación que, aunque generosa, viene dada, él mismo lo ve y lo reconoce, por imperativos sistémicos.

¿Cómo hemos de interpretar esta obra postrera? ¿Cabe apresar a este último Zea y, transitivamente, a algunos de los anteriores a partir de la doble imagen de progresismo econó-

mico y conservadurismo sociocultural? Es posible, aunque, como toda esquematización, ella dejaría escapar muchas cosas, entre otras, la historicidad, los hilos visibles y secretos de continuidad, los deslizamientos, los matices, las tensiones resueltas a medias o irresueltas, etc. Sobre la continuidad observamos que, además de la pertinacia de su singular asimilación del mensaje toynbeeano, no hay indicios de que en esta obra Zea hubiese abandonado sus tan características antropología filosófica y filosofía de la historia. Lejos de ello, ambas se hacen expresas con toda claridad: los hombres son iguales por ser distintos; lo que se anuncia es el fin de los imperialismos, el advenimiento de la Casa del Hombre, el anhelado *lieto fine*. Este Zea persigue el desarrollo a toda costa, aunque sin renunciar a lo propio –y no se olvide aquí que, muchas veces, *aunque* es más sinónimo que antónimo de *porque*–. Él se sitúa, por momentos, en el umbral de sostener a gritos que *sólo desde lo propio* es posible desarrollarse.

¿No significará lo que hemos dicho hasta aquí que por el año 2000 termina de redondearse en el itinerario zeiano algo que creímos detectar al considerar el *Discurso...* de 1988, esto es, una suerte de *vuelta atrás* al adoptar posiciones menos radicales y más valorizadoras de los procesos orientados "desde arriba"?; ¿han sido vencidos en este último Zea los afanes tercermundistas radicales por la imagen, notablemente más cómoda, del *socio menor*?; ¿se ha convertido el Zea postrero en un modernizador autoritario, más próximo al gentío paterno que al materno?; ¿vuelve aquí a panamericanizar o a interamericanizar? Por supuesto que no sería adecuado responder afirmativa y unilateralmente a este racimo de complicadas cuestiones; sin embargo, hay

elementos que autorizan a abrir una línea de reflexión en ese sentido.

Reconsideremos: a diferencia de las elaboraciones que Zea diera a conocer hacia mediados de la década de los setenta, *Fin de milenio...* no es un libro que tematice el *desacople* en nombre de la lealtad al gentío materno; más bien, lo que viene a plantear es una suerte de *acople forzoso* al desarrollo y a la modernidad, acople basado en una férrea voluntad política y social. Es como si Zea le estuviese reclamando al gentío paterno mexicano y latinoamericano que hiciera por el gentío materno de sus países, por sus pueblos, la admirable *tour de force* llevada a cabo por un Lee Kuan Yew en Singapur: desarrollarse y acceder por fin a los beneficios de la modernidad, aunque para ello fuera necesario "imponer por la fuerza hábitos y costumbres". Para llevar adelante la empresa, los líderes latinoamericanos contarían con un elemento contextual favorable que sería pueril no valorar: los imperativos sistémicos que supuestamente "obligan" a Estados Unidos a compartir los frutos del desarrollo. Y en efecto, una de las cosas que más llama la atención de esta operación intelectual del último Zea es que se afianza en un reincidir en el interamericanismo o, quizá mejor, en aquella variante o derivación del tercerismo latinoamericanista que insistiera en distinguir *dos* Estados Unidos –simplificando, los buenos y los malos–, y en apostar al establecimiento de alianzas inteligentes con los primeros. Por tanto, este último Zea vuelve a aproximarse a posiciones emparentadas con el aprismo y el adeísmo posterior a 1961, distanciándose consecuentemente del Che del "Mensaje a la Tricontinental" y de otras posiciones radicales conexas, entre las cuales habría

que incluir las que él mismo vertiera en sus escritos de los años setenta.

Todo sucede, entonces, como si en torno a 2000 tuviera lugar una *vuelta a 1963*, como si se hubiesen difuminado Guatemala 1954, Dominicana 1965 y lo que vino después... Como si este ya casi nonagenario Zea viera en George Bush (padre) y en William Clinton figuras análogas a la de John F. Kennedy, y en el TLC una promesa equivalente a la de la Alianza para el Progreso. No es sencillo establecer qué ha quedado de lo propio positivo latinoamericano a estas alturas; la constatación de la innegable y creciente fascinación del último Zea por escenarios tan distantes y tan otros como los del Extremo Oriente es lo que me ha conducido a introducir la imágen de la apertura de algún modo autodisolvente de su ecuación al pensar esta última etapa: ¿hasta qué punto podemos seguir hablando de latinoamericanismo si nuestro modelo es el Singapur de Lee Kuan Yew? Esquematizando:

*ca*2000	Negativo	Positivo
Propio	*barbarie*	*comunidad* (valores tradicionales) (¿liderazgo autoritario?) ↓
Ajeno	*sociedad*	*desarrollo* (solidario, incluyente)

6. Apreciación

La continuidad más sorprendente de la producción filosófica de Zea parece residir en la perdurabilidad de las inquietudes planteadas en sus conferencias de 1942. Como vimos, el fervor de lo propio y la promesa de una metafísica, despuntados entonces, se mantuvieron a lo largo de las décadas como disposiciones orientadoras de su obra. Sabemos lo que su formulación debió a Gaos –a todo lo que ese nombre propio condensa– y al contexto, signado, de un lado, por la ominosidad de la segunda Guerra Mundial y, de otro, por lo que retrospectivamente cabría llamar los años dorados de la posrevolución mexicana –es probable que, con el tiempo, la promesa de una metafísica capaz de contribuir a dar solución a los problemas de un mundo a la deriva se haya ido volviendo menos metafísica; sin embargo, es indudable que se mantuvo en tanto promesa–. Sin duda, y en términos más generales, la constatación de semejante pertinacia contribuye a seguir sosteniendo el clásico supuesto de la *unidad de propósitos* de un autor u obra.

Sin embargo, si resulta adecuado sostener que las inquietudes zeianas se mantuvieron más o menos iguales, no lo es tanto pensar lo mismo acerca de las respuestas elaboradas al paso de los lustros. Hubo tomas de partido ante escenarios distintos, asimilación de lecturas numerosísimas y heterogéneas, participación en más o menos ríspidas polémicas, vivencias de encantamiento y desencantamiento ante figuras y procesos determinados, todos ellos elementos principales que pueden ayudarnos a entender las sucesivas variaciones e inestabilidades.

Está, en primer lugar, toda esa larga etapa donde aquel fervor y aquella promesa permanecen mayormente indeterminados; hay un fervor, mas no sabemos con exactitud hacia dónde se orienta; hay una promesa, mas desconocemos con precisión en qué consiste; hay una idea de América, y hasta un embrión de contraste entre las dos Américas, mas sus componentes se presentan aún difusos. Sin embargo, es en el corazón de esta etapa que Zea *da* con la pareja Bello/Bilbao, apropiándosela en el sentido específico que hemos puesto de relieve, y que le permitiría comenzar a elaborar el fervor, la promesa y el contraste de un modo más satisfactorio, tanto en términos lógicos como simbólicos –lo sabemos: el hallazgo lo acompañaría duraderamente.

Está, en segundo lugar, la etapa clave que desemboca en *América en la historia*, el libro de 1957. Como tuvimos ocasión de comprobar, aquí es cuando Zea asimila múltiples lecturas –destacan entre ellas, desde nuestro punto de vista, Toynbee, Tönnies y la pareja Castro/Bataillon, y un Hegel releído para ser superado desde Toynbee– y experimenta también, a partir de esa hasta cierto punto nueva matriz generadora, el efecto de Guatemala 1954. De ese abigarrado proceso emergen tres embestidas intelectuales sucesivas, todas orientadas a responder a las preguntas abiertas en 1942; más allá de los matices, esas respuestas pueden condensarse en una única noción/imagen: *comunidad*. A mi modo de ver, la ecuación Zea despunta, en rigor, en aquel momento capital, constituyendo el *fervor de comunidad* su núcleo primordial. Con bastante fundamento un lector ávido de conexiones podría visualizar en estas elaboraciones zeianas no sólo una seria tentativa de respues-

ta a las inquietudes de 1942, sino también un esfuerzo por desarrollar las insinuaciones del ensayo "La decadencia" de Gaos. Como vimos y remarcamos con alguna insistencia, en las aportaciones de esa etapa se registran varias embestidas polémicas –explícitas o no– contra las posiciones de O'Gorman, cuya centralidad en el acabado de la ecuación Zea sería difícil de poner en cuestión.

Está, en tercer lugar, el tercermundismo radical de los años setenta, antecedido por el entusiasmo fugaz hacia la figura de John F. Kennedy y hacia su política para América Latina. Da la impresión de que el magnicidio de 1963 y el giro a la derecha que le siguió, así como también Dominicana 1965 y otros procesos relacionados, tuvieron entre sus consecuencias contribuir a difuminar el redivivo interamericanismo de aquel primer lustro de los sesenta, conduciendo a Zea a la formulación de planteamientos más radicales, todo lo cual se deja apreciar perfectamente en el racimo de materiales dados a conocer entre 1975-1978. Como vimos, Zea habla ahí el lenguaje cepalino-radical empleado por el Che Guevara después de su desilusión soviética, llegando incluso a tematizar con vigor la imagen del *desacople* como única posibilidad real de desarrollarse. También apreciamos en esos textos que de ninguna manera desaparece el *fervor de comunidad*; lo que sucede, en todo caso, es que se modifican los énfasis al interior: con los antillanos, con Ribeiro y con Martí, Zea explora los senderos de un tercermundismo populista radical, cuyo *élan* resulta posible de ser captado acudiendo a la imagen ribeiriana de *gentío materno.*

Está, por último, la fase postrera, que se distingue por un nuevo movimiento de los énfasis y cuya consideración

nos arrojó una postal distinta a la que habíamos perfilado al examinar las elaboraciones de los años setenta. Si la obsesión del último Zea sigue siendo el desarrollo, se trata de un desarrollo cuya consecución no reclama tanto un *desacople* como un *acople forzoso* que no renuncie a "lo propio" y que se revele capaz de aprovechar inteligentemente lo que pueda haber de favorable en la nueva coyuntura. De alguna manera –lo consignamos en su momento–, la posición de este Zea parece vincularse con sus textos de 1961-1963: es cierto que ya no hay Kennedy ni Alianza para el Progreso ni guerra fría; no obstante, la nueva argumentación es llamativamente análoga a la antigua.

Desde sus primeros escritos, Zea se apropió del historicismo; lo hizo no sólo por la vía de Gaos y Ortega y Gasset, sino que exploró además los aportes de Croce, Mannheim y otros. Todo esto hizo que la integración de los aportes de esa corriente de pensamiento fuera, ante todo, una apropiación de aquella versión que pone de relieve la relatividad histórica de las configuraciones culturales e, incluso, de las verdades; o, mejor dicho, de lo que históricamente se llega a considerar como verdades o, mejor dicho aún, de lo que lo que se llega a considerar como verdades en función de los intereses de los poderes históricamente constituidos. Si se la considera a fondo, su valoración de la sofística clásica entronca también con esta problemática, aunque profunda, disposición relativista. En un momento que tuvimos ocasión de determinar con precisión –esto es, hacia 1953 y paralelamente a su toma de contacto con la obra de Toynbee–, Zea explicitó su antropología filosófica y su filosofía de la historia, ambas muy ligadas a la versión del historicismo refe-

rida hace un instante. Se trata, como tuvimos oportunidad de establecer, de una antropología filosófica igualitaria y de una filosofía de la historia neohegeliano/toynbeeana, con un ingrediente de *mala copia* –de consciente *mala copia*– en el caso de su asimilación de la obra del sabio británico. Cabe insistir sobre el aspecto siguiente, antes de poner el punto final: lo más importante para nuestros fines es que Zea propuso todo esto polemizando de manera abierta con O'Gorman, muy en particular con el O'Gorman de "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", texto seminal que, como ahora sabemos, había sido elaborado con base en una peculiar percepción de cierta insinuación gaosiana y que contenía una provocadora vindicación de la controversial figura de Juan Ginés de Sepúlveda.

En suma, desde el *lado Zea* del asunto, la cuestión queda despejada como sigue: no cabe sostener que algunos hombres sean más plenamente hombres que otros; todos los hombres son iguales, más allá de sus diferencias; es más, todos los hombres son iguales justamente porque son distintos –hemos visto reescrita esta formulación final en la última obra mayor de Zea, medio siglo posterior al primer señalamiento crítico a O'Gorman que conocemos–. Es posible afirmar que para Zea la historia también es humanización progresiva, pero que lo es en un sentido muy distinto al planteado por el O'Gorman de "Sobre la naturaleza bestial del mexicano". En Zea –como en Toynbee–, la humanización progresiva incluye necesariamente el sentido del pecado, el examen de conciencia y la metamorfosis moral de aquellos que por razones diversas ocupan los "peldaños superiores" de la escala jerárquica; quienes ocupan los "pel-

daños inferiores" deben ciertamente esforzarse por alcanzar el anhelado desarrollo y la deseada modernidad, pero deben hacerlo sin renunciar a sus propios valores, entre los que se cuenta el sentido de la igualdad esencial y la fraternidad humanas. Como sabemos, para O'Gorman, si lo primero –el examen de conciencia de dominadores y privilegiados– es una petición absurda, lo segundo –acceder a la modernidad sin renunciar al "propio modo de ser"– es un imposible lógico.

CONCLUSIONES

Desde *ca.* 1940 la reflexión sobre América experimentó un enriquecimiento notable a partir de la incorporación de una serie de elementos ligados al historicismo. Entre otras cosas, dicha corriente llamó la atención sobre el peso de la experiencia histórica –sobre su condición de dimensión *constitutiva* del entero mundo del hombre y la cultura– y el carácter diverso de su manifestación –de ahí que se tornara preciso acudir al plural y decir experiencias históricas, enfatizando la *individualidad* en última instancia irreducible de cada entidad (América distinta a Europa, las dos Américas diferenciadas entre sí)–. El historicismo, asimismo, puso de relieve el carácter *relativo* de todo lo humano –incluyendo, en ocasiones, al conocimiento y, muy en particular, al conocimiento *de* lo humano, puntualización de la cual se desprendieron, a veces, tematizaciones incisivas de los problemáticos vínculos entre saber, poder y moral–. Por lo demás, dadas las especificidades del historicismo llegado *a* y recreado *en* México, las elaboraciones de los historicistas mexicanos asumieron pronto e innegablemente un cariz ontológico –casi sin excepción, y más allá de las especificidades, la reflexión americanista de los historicis-

tas mexicanos se deja integrar sin mayores problemas dentro del más amplio corpus de la literatura referida al *ser* de América, cuyo desarrollo fue notable en aquellas décadas centrales del siglo XX. De manera que el encuentro con el historicismo densificó y robusteció la reflexión sobre este continente, dando pie, al menos en alguna medida, a su más adecuada fundamentación filosófica o, si se prefiere, ideológico-cultural.

Siendo más o menos aceptables las consideraciones generales que preceden, no dejaría de constituir, empero, un grave error interpretativo ver en la reflexión americanista de los historicistas mexicanos una superficie textual y cultural homogénea y estática, desprovista de desgarramientos, tensiones, deslizamientos y metamorfosis. Y es que, en efecto, la primera conclusión que cabe derivar del recorrido realizado es que José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea no dijeron una sola, misma y unívoca cosa acerca de América, de las Américas, de la/s experiencia/s histórica/s americana/s: diacrónicamente consideradas, sus respectivas *ecuaciones* se revelan como formaciones proteicas, es decir, jamás estáticas ni definitivamente cristalizadas; vistas sincrónicamente, se muestran como configuraciones en las que coexisten, a veces de manera desgarrada, elementos en tensión. Recordemos someramente cómo y de qué maneras se puso de manifiesto todo esto en cada caso.

En lo que respecta a Gaos, se buscó, desde el título mismo del capítulo a él dedicado, llamar la atención sobre la presencia de un deslizamiento significativo: del fervor hispanoamericanista a su enigmática evaporación. Se recordará, no obstante, que aún dentro de la etapa del fervor

gaosiano también cupo identificar la rara a la vez que estimulante coexistencia de impulsos y elementos en pugna. Subyacente tanto a esta coexistencia como a aquel deslizamiento se reconoció como componente decisivo y perdurable del *pathos* gaosiano su propensión a estimar críticamente el mundo contemporáneo. Ya lo sabemos, lo peculiar de la etapa del fervor hispanoamericanista gaosiano residió justamente en la conexión establecida entre dicha estimación crítica y el diagnóstico al que remite, de un lado, y el énfasis colocado en la posibilidad/esperanza de que el orbe cultural hispanoamericano tuviera algún papel que desempeñar en tanto –las que siguen no son estrictamente palabras de Gaos, aunque a mi modo de ver en nada desfiguran el sentido de su prédica– momento negativo de la dialéctica del inmanentismo/desencantamiento, del otro.

Al abordar a O'Gorman, se procuró resaltar que su autoconstitución como fiscal desmitificador del fervor hispanoamericanista tuvo también una *historia* de origen brumoso y pleno de estaciones ulteriores con matices expresivos distantes de aquel primer papel; en efecto, si la labor escritural de O'Gorman da inicio en el segundo lustro de los años treinta, es apenas a partir de *ca.* 1960 que se asiste a la emergencia de un nuevo O'Gorman, en una importante dimensión nordófilo y algo endurecido en su desdén hacia todo tipo de manifestación hispana, latina o iberoamericanizante; se recordará también, sin embargo, que ni siquiera considerando exclusivamente la etapa final de su trayectoria resulta demasiado simple deducir mensajes ideológicos claros y unívocos de sus elaboraciones: unas veces –las más, es cierto–, el último O'Gorman habla como un liberal y nordó-

filo consecuente; otras, parece recostarse sobre un mucho más inasible escepticismo relativista y abierto a tematizar, no sin pulsaciones ironizantes, la indeterminación última del devenir.

Cuando analizamos a Zea, se puso de relieve la continuidad de sus inquietudes seminales a la vez que lo trabajoso de la forja de sus respuestas que, más allá de algún anticipo excepcional (1948), despuntaron recién en el corazón de la década de los cincuenta, sin dejar por lo demás de experimentar variaciones en los lustros subsiguientes. Se indicó también, paralelamente, que en las respuestas ofrecidas por Zea desempeñó un papel capital cierto impulso característico al que cabe llamar *fervor de comunidad*, un intento atravesado desde el inicio por tensiones e inestabilidades y que tampoco es siempre idéntico a sí mismo. Destacamos, asimismo, que la noción de comunidad funcionó en Zea, más implícita que explícitamente, en contraposición dialéctica a la de sociedad y en tanto rasgo especificador de la experiencia histórica hispano/ibero/latinoamericana frente a la América Sajona. En conjunto, dicha disposición no dejó nunca de transmitir una estimación crítica de la modernidad dominante. No obstante, y parecidamente a lo que constatamos en relación con su maestro, Zea jamás se deslizó hacia posiciones reaccionarias ni anti-modernas; crítico de la modernidad dominante –ora sinuoso, ora no demasiado fiel a sí mismo en lo que respecta a la coherencia y a la consistencia de sus desarrollos, pero invariablemente lúcido y penetrante–, Zea se reveló, casi siempre y señaladamente, como un pensador ávido de modernidad, en todo caso de una modernidad más genuina que la realmente existente.

Lo heterogéneo de las elaboraciones de los historicistas mexicanos se deja apreciar también en sus aportaciones al debate sobre cómo habría de estudiarse la historia de las ideas, del pensamiento y la cultura latinoamericana: de la gaosiana tensión entre locura y/o disidencia de Iberia al laberinto ontológico o'gormaniano, pasando por la mala copia, la toma de conciencia y el proyecto asuntivo zeianos, las imágenes desplegadas resultan tan estimulantes en términos heurísticos como divergentes y no necesariamente sumables en última instancia. No tuvimos oportunidad de detenernos aquí en esta faceta de la cuestión, cuya importancia es obvia.

La segunda conclusión que se deriva del recorrido realizado es que buena parte de lo pensado y escrito por Gaos, O'Gorman y Zea debe examinarse atendiendo a las dimensiones de la intertextualidad y de la dialogicidad polémica. En tal sentido, se buscó *re-presentar* –a través de la glosa parafrástica y del recurso a la citación directa– series textuales cuya consideración secuencial y conjunta permiten identificar las tramas polémicas y los nudos de interés. Dicho esfuerzo nos condujo a interpretar las diferencias entre Zea y O'Gorman, entre O'Gorman y Zea, enfatizando la muy diversa apropiación de un conjunto de insinuaciones y dudas vertidas por Gaos en "Sobre sociedad e historia", notable ensayo filosófico dado a conocer en 1940. De una asimilación singular de ese texto por parte O'Gorman –aunque *no necesaria*, en el doble sentido de que no era ése el único *uso* posible del mismo y de que se trata de un uso que de alguna manera fuerza el *pathos* gaosiano– deriva el artículo "Sobre la naturaleza bestial del indio americano"

(1941), con su versión particular del historicismo, que sería puesta abiertamente en entredicho por Zea una década más tarde. En efecto, en 1953, un Zea recién devenido toynbeeano entusiasta embiste contra O'Gorman, criticando el modo en que éste había entendido al historicismo y concebido su lugar en el mundo contemporáneo –lo sabemos, esa embestida no fue la única: hemos llamado la atención sobre otras dos que tuvieron lugar en esa misma década (una explícita y la otra implícita)–. Pero la cuestión no es tanto cuantitativa como cualitativa. El punto crucial a resaltar es que la embestida zeiana de los años cincuenta, y la serie de réplicas tácitas que O'Gorman vertiera enseguida y perdurablemente, contienen entre sus aristas decisivas no sólo un debate sobre la índole y la significación del historicismo, sino además, y más profundamente, tremendas divergencias relacionadas con cuestiones que remiten a los planos de la antropología filosófica y de la filosofía de la historia –y ello es ostensible a pesar de que el diálogo polémico no tuvo lugar todo lo sistemáticamente que hoy, desde nuestro mirador retrospectivo, pudiéramos desear.

Para recordar apretadamente las líneas fundamentales de nuestro argumento, hay que volver a decir que a partir de ese momento quedaron en abierta contraposición un O'Gorman aristocratizante y un Zea igualitarista; un O'Gorman que veía, pero que no objetaba, las jerarquías entre individuos, sociedades y culturas; y un Zea que, viéndolas también, las objetaba, exigiéndole a los ocupantes de los peldaños superiores de la jerarquía (los dominadores y privilegiados) que conocieran el sentido del pecado y que llevaran a cabo un honesto examen de conciencia. Aun sin contar con testi-

monios directos que lo documenten de manera concluyente –hasta donde se alcanza a ver, O'Gorman jamás declaró que haberse vuelto nordófilo y desmitificador del latinoamericanismo tuviera algo que ver con un afán de *rebatir a Zea*–, hemos propuesto con insistencia la conjetura de que la tesis sobre el doble ser de América se reorientó de manera decisiva tras las embestidas zeianas y la relativamente consistente formulación de su *ecuación*, la cual es dable apreciar en el libro *América en la historia* (1957). Es en 1958 o, si se prefiere, en 1961-1963, que emerge el O'Gorman nordófilo y antilatinoamericanista que haría eclosión en 1977 –y en 1988 como eco postrero– y que es hoy, tal vez, el mejor conocido y el más recordado de todos los O'Gorman. En las elaboraciones del O'Gorman maduro y tardío hay amplios lugares donde se detecta, pareja a su labor de desmitificación del fervor hispanoamericanista, una cierta paradójica orientación de su fervor (si es que cabe hablar de fervor en O'Gorman) en un sentido americanista por ser *norteamericanista* –no obstante, y como sabemos, esas amplias y acaso definitorias posiciones no son *todo* O'Gorman, ni siquiera son *todo* el O'Gorman maduro y tardío.

De igual modo, otras series textuales han sido *re-presentadas* a lo largo del recorrido. Por ejemplo, la que tiene que ver con las primeras elaboraciones americanistas de Gaos y de su entonces joven discípulo Zea. Entre otras cosas, aquellos textos dados a conocer en tiempos de la Segunda Guerra Mundial muestran hasta qué punto la reflexión sobre América en clave historicista quedó ligada, desde el principio, al interés de contribuir a superar la crisis del mundo, que era entonces percibida, ante todo, como crisis de Europa. Había

una Europa bañada en sangre que cuestionaba radicalmente las ilusiones de la modernidad. Desde luego, el afán por repensar el papel de América en semejante contexto no fue ajeno a la influencia, en ambos filósofos, de la imagen alfonsoreyesiana de la *Última Tule*. En ese breve pero muy significativo lapso (1940 y 1947 son sus extremos), la reflexión sobre América en clave historicista se desplegó exaltando la antigua contraposición América *vs.* Europa –ello sucedió en Zea y en Gaos, quienes llegaron incluso a articular su incipiente hispanoamericanista fervor (vinculado, en Gaos, aunque no en Zea, al tema del asiento lingüístico del pensamiento) con algún tipo de disposición interamericanizadora; en menor medida, algo parecido sucedió en el joven O'Gorman, quien tempranamente planteó su tesis del *doble ser* americano, con los matices y puntos de fuga consignados, sin conseguir escapar del todo al impulso pan-utopizante característico de aquel momento peculiar y sintomático.

Por supuesto que en los textos de esa etapa seminal pueden encontrarse énfasis distintos, indicativos de apropiaciones diversas del legado historicista, cuya consideración permite comprender más adecuadamente los respectivos desarrollos ulteriores. Si en los tres casos se advierte la presencia de Ortega y Gasset, no se trata siempre del *mismo* Ortega y Gasset. Asimismo, si el Gaos del fervor inicial es incomprensible sin la asimilación de Dilthey, no sucede lo mismo en O'Gorman ni en Zea, en cuyas propuestas Dilthey tuvo escasa o nula incidencia directa. Igualmente, si la propuesta historiográfica o'gormaniana se cimentó sobre la asimilación del Heidegger enseñado por Gaos a mediados de la década del cuarenta –responsable de la aper-

tura del ciclo textual que desembocó, en 1958, en la publicación de la primera versión de *La invención de América*–, no podría decirse algo ni remotamente parecido en relación con los desarrollos de Zea, edificados, como sabemos, no con base en la asimilación de Heidegger, sino de otras lecturas –Hegel, Castro/Bataillon y, muy señaladamente, Toynbee–. Por tanto, si el historicismo de Zea resolvió en la tentativa de elaboración de una filosofía de la historia americana al modo hegeliano –se trata, como sabemos, de un Hegel *corregido* desde Toynbee–, no sucedió ninguna cosa comparable en los otros dos casos, pues en ellos Hegel no desempeñó jamás un papel destacable. Huelga decir que un panorama tan diverso y abigarrado autoriza a interrogarse si *todo eso* puede englobarse, todavía, bajo el nombre común de historicismo.

Después de la guerra, la reflexión sobre América en clave historicista se va tornando, ante todo, en una reflexión-valoración sobre las dos Américas; más concretamente sobre las diferencias, historicistamente explicables, entre ellas. Es en pleno corazón de los años cincuenta que advertimos huellas claras de este desplazamiento de un modo nítido, contrastante y eventualmente irreversible. Da toda la impresión de que es Zea –un Zea que no sólo está considerando a Toynbee, sino que está siendo vivamente afectado por Guatemala 1954– el primero en desplegar una reflexión-valoración potente en tal sentido, aunque no hay que olvidar ciertas fugaces pero cruciales incrustaciones gaosianas ni, tampoco, la singular carta sobre los norteamericanos de O'Gorman –que, acaso, antecede más a las posiciones de Zea que a las suyas ulteriores–. En efecto, los textos que

diera a conocer Zea en ese lustro largo, y al que caracterizamos como el momento capital de su dilatado itinerario, están orientados justamente en ese sentido, sobresaliendo entre ellos *América en la historia* (1957), fruto excelso de ese fascinante proceso intelectual centrado, todo él, en el esfuerzo por *recuperar* la experiencia histórica iberoamericana por la vía de la tematización y del cultivo del *fervor de comunidad.* En tal sentido, resaltamos la importancia de prestarle la debida atención a "Dos formas de convivencia en América" (*ca.* 1956), aportación prácticamente desconocida pero de alta significación filológica, conceptual e ideológica. En las reflexiones-valoraciones que Zea y O'Gorman elaboran desde entonces sobre América y las dos Américas se expresan, de manera implícita pero aun así muy evidente, sus distintas apropiaciones del legado historicista, así como sus no menos diversas antropologías filosóficas y filosofías de la historia. Sin duda, no es poco lo que se gana releyendo el corpus desde la clave provista por dicha disputa, mayormente subyacente pero de todo punto primordial.

Contemporáneamente, a partir de fines de la década de los cincuenta, el fervor de Gaos en México y en Hispanoamérica se difumina de sus textualizaciones; ello no equivale a decir, empero, que el último y acaso filosóficamente más pleno Gaos compartiera los puntos de vista de O'Gorman, en particular del O'Gorman desmitificador del hispano/ibero/latinoamericanismo, nordófilo y partidario de la americanización concebida como norteamericanización. Una forma de decir las especificidades respectivas es la siguiente: si el O'Gorman tardío –el de las páginas de *El trauma...*– consigue tematizar eficazmente la tragedia de México y de Ibero-

américa, a la que contrapone –al menos en varios puntos de sus escritos– la epopeya del orbe anglosajón, Gaos, concretamente el último Gaos, habla de la tragedia del mundo, de un mundo sin principios y sin idea del mundo, que marcha a la deriva, sin sentido discernible alguno y sin posibilidad a la vista de que alguna de las entidades histórico-culturales esté en condiciones de ofrecer algún tipo de mensaje capaz de hacer vibrar, de nuevo, aunque sea reorientándolos, la trascendencia, la esperanza y el consecuente fervor.

Por su parte, Zea, el maduro –el del lustro capital y el ulterior–, piensa también en una tragedia general, entre cuyos rasgos definitorios está la falta del sentido de pecado (Toynbee), en particular la referente a la esfera de los pueblos dominadores y privilegiados; sin embargo, concibe al mismo tiempo que, dentro de ese drama en principio trágico, los pueblos hispano, latino o iberoamericanos –oprimidos, descentrados, marginados– podrían, en virtud de ser portadores de un cierto tipo de *verdad* ligada al *fervor de comunidad*, tener algo para decirle al mundo: la *ecuación* Zea jamás resigna el horizonte de un *lieto fine* redentor para el drama trágico que, más allá de las variaciones, describe una y otra vez.

Es importante puntualizar que, si es cierto que el historicismo enriqueció, robusteciéndola, la reflexión sobre América, también lo es que no todo acercamiento historicista al tema americano quedó articulado con el despliegue de una sensibilidad latinoamericanista –el caso de Edmundo O'Gorman, en especial del maduro y tardío, con todas esas partes de sus escritos consagradas a desmitificar el *élan* latinoamericanista clásico, lo prueba con creces–. Del mis-

mo modo, parece más o menos evidente que puede haber hispano/ibero/latinoamericanismos no tributarios del historicismo –el caso de Eduardo Nicol, en particular el que polemiza con Gaos y con Ortega y Gasset y que, sin embargo, labra casi al mismo tiempo un concepto personal de *hispanidad*, no tan alejado de las formulaciones zeianas estrictamente contemporáneas, está allí para testimoniarlo de manera fehaciente–. No es, pues, un aporte menor de nuestra exploración llamar la atención sobre la *no necesariedad* de la conexión entre historicismo y latinoamericanismo –se trata de un nexo que, tal y como sucedió en el Gaos del fervor y en Zea en general, *puede* darse, y que *puede* además segregar aportaciones significativas, pero que de ninguna manera es *obligado*, ni en un sentido ni en otro. Y sin embargo...

Sin embargo, para una perspectiva latinoamericanista actual que aspire a la franqueza, no deja de ser del mayor interés reflexionar a fondo sobre las cuestiones que esa *posible mas no necesaria* conexión involucra. No es la menos importante de ellas la relativa al debate acerca de los modos en que podemos pensar los vínculos entre lo particular y lo universal, entre las entidades histórico-culturales específicas –como América Latina– y el devenir de la historia universal. Pero detengámonos un momento en esto, antes de concluir.

De la consideración en clave latinoamericanista de las elaboraciones del Gaos de la etapa del fervor y de Zea en general y, también, de O'Gorman como fiscal revelador de todos los talones de Aquiles de dicha tradición ideológico-cultural, es posible deducir que, para que haya latinoameri-

canismo –entendido, al modo de Zea, más como ideología que como filosofía sistemática, y más como ideología sofística, en el sentido de orientarse decididamente a *poner en cuestión*, a *criticar*, las pretensiones sistemático-universalizantes y en última instancia *a*-morales de la filosofía y de las ciencias sociales de nuestro tiempo–, debieran preservarse, de alguna manera, los dos supuestos siguientes: uno, el que se refiere a la legitimidad de proponer asociaciones entre determinadas entidades histórico-culturales y determinadas constelaciones de significados provistos de algún tipo de *valor* –ello supone resistirse a ver exclusivamente una perniciosa fantasía en tal disposición asociacionista–; el otro, el relativo a la idea de que la marcha eventualmente uniformizadora de la historia universal deja o puede dejar todavía resquicios o márgenes para que las entidades particulares preserven las referidas constelaciones distintivas y sus valores anexos, abriéndose así la posibilidad de que esas mismas entidades se erijan en instancias capaces, si no de revertir, sí al menos de dialectizar las orientaciones históricas preponderantes.

Del estudio del Gaos de la etapa del fervor y del Zea del largo lustro capital se desprende, también, que el fervor, la promesa y la esperanza que el latinoamericanismo pudiera todavía albergar se enlazan, precisamente, tanto con una estimación crítica de la experiencia dominante de modernidad como con una valoración de determinado repertorio de aspectos de la historia hispano, latino o iberoamericana que en alguna medida se revelan como disidentes y alternativos a aquélla. De nuevo, decir estimación crítica de la experiencia dominante de modernidad no equivale a decir

sensibilidad antimoderna o reaccionaria; la cuestión es bastante más compleja e interesante y se deja apresar mejor recordando las imágenes de "extremo crítico del inmanentismo contemporáneo" o de "metafísica de nuestra vida capaz de hacer resonar algún eco trascendente" (vibraciones de la voz de Gaos); de "incrustaciones *Gemeinschaft* en nuestro mundo moderno en crisis" (nuestra voz condensando a Zea), o, incluso, de orbe histórico-cultural "todavía en parte encantado" o "todavía no del todo desencantado" (nuestra voz evocando la de Richard Morse del *El espejo de Próspero*, obra evidentemente próxima a los planteamientos del Gaos del tramo del fervor y del mejor Zea).

Es justamente en relación con esta serie de cuestiones que se vuelve pertinente hablar de un *ethos* latinoamericano específico. Desde luego, recurrir a esta noción es problemático –hasta qué punto y de qué modo decir el *ethos* es más amplio y abarcador que decir el latinoamericanismo *qua* tradición textual–, pero sería difícil negar sus potencialidades heurísticas e ideológico-culturales.

Tal vez, y para aspirar a *salvarse* en el sentido orteguiano de la expresión, el fervor latinoamericanista de nuestro tiempo debiera tomarse muy en serio que su andadura es también una modulación, todo lo compleja que se quiera, de la experiencia de la modernidad (y no otra cosa distinta), así como el hecho, no menos importante, de que su papel en el mundo contemporáneo probablemente se circunscriba no tanto a anunciar triunfalmente el advenimiento de un *lieto fine*, demasiado dudoso a estas alturas, como a sostenerse en tanto latido discreto y disposición abierta –permeable a los matices expresivos, a las dudas, a los *peros*, a los des-

garramientos y desdoblamientos de su propia voz–, y continuamente solicitante de nuevas reelaboraciones y, por lo mismo, todavía capaz de reactivar, aunque más no sea en alguna medida y de tanto en tanto, los resortes de nuestra menguada creatividad política y cultural.

APOSTILLAS

1. En torno a Ortega y Gasset*

¿Cuáles fueron las posiciones de Ortega y Gasset sobre España, Europa, América y la modernidad? ¿Qué podemos pensar acerca de la significación del legado intelectual de Ortega? Por supuesto, no es posible aquí tratar en detalle la cuestión. Algo adelantamos en la introducción general y ciertas consideraciones adicionales pueden verterse ahora.

* En esta primera apostilla se hace referencia, tácita o expresamente, a los siguientes materiales: José Luis Gómez-Martínez, "Presencia de América en la obra de Ortega y Gasset", disponible en <http://revistas.ucm.es/ghi/02116111/articulos/QUCE8383220125A.PDF>; Javier Pinedo, "José Ortega y Gasset, España y la modernidad", *Cuadernos Americanos*, julio-septiembre de 2007 México; José Luis Molinuevo (coord.), *Ortega y la Argentina*, Madrid, FCE, 1997; Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994; Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, *op. cit.*, 1992; James Maharg (ed.), *José Ortega y Gasset*, Madrid, ICI, 1992; Patrick Dust (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Hispanic Issues, vol. V, Minneapolis, The Prisma Institute, 1989; Raúl Chavarri, "Ortega y América" y Arturo Ardao, "Los dos europeísmos de Ortega", ambos en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 403-405, 1984 Madrid. En cuanto

Ante todo, la siguiente, que tiene validez de principio: Ortega no dijo *una única cosa* en relación con los temas mencionados; consecuentemente, más que de una "posición sida", habría que hablar de "posiciones que fueron siendo": un plural cambiante, generador incluso de más de una discusión y hasta de algún desconcierto interpretativo.

En relación con sus ideas sobre España y Europa, contamos con el clarificador artículo de Arturo Ardao, el cual distingue dos momentos fundamentales en el itinerario orteguiano: el primero, entre *ca.* 1908 y *ca.* 1921, cuando Ortega habría detectado en España "el problema" y en Europa –es decir, en la europeización de España– "la solución"; el segundo, a partir de *ca.* 1922 (fecha del "Prólogo" a la segunda edición de *España invertebrada*), y singularmente en *La rebelión de las masas* (*ca.* 1929), cuando Ortega habría encontrado en Europa "el problema" y en la unión europea "la solución". Es importante notar que en el "Prólogo" de 1922,

a los textos de Ortega y Gasset mencionados, "Hegel y América" y "Revés de almanaque" integran el tomo *OC II*, en tanto *El tema de nuestro tiempo* y *Las Atlántidas* aparecen en *OC III*. En lo que respecta al punto de vista de Gaos, véase, además de los materiales referidos en el capítulo I del presente estudio, "La profecía en Ortega", en *OC IX*. Es altamente probable que Ardao basara parte importante de su interpretación en "Los dos Ortegas", de Gaos. Para considerar la interpretación/apropiación de Ortega por parte de Zea, hay que acudir centralmente a su artículo "Ortega el americano", *Cuadernos Americanos*, *op. cit.*; incidentalmente, Alfonso Reyes dejó saber que fue el mismo Ortega quien afirmó, en cierta ocasión, que le hubiese gustado que lo llamaran "Ortega el americano" (Alfonso Reyes, "Significado y actualidad de *Virgin Spain*", *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1942).

y ya también en el capítulo final de *España invertebrada*, Ortega –evidentemente marcado por su lectura de *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler– conecta la crisis de la cultura europea y de la modernidad con un eventual reposicionamiento histórico de España y de otros pueblos *no afines* a los principios modernos; en dicho año, escribe: "Tal vez ha llegado la hora en que va a tener más sentido la vida en los pueblos pequeños y un poco bárbaros". En términos generales, resulta instructivo leer a la vez la segunda parte de *España invertebrada* y el ensayo de Gaos "La decadencia", ejercicio para el cual no hay espacio aquí.

En cuanto a las ideas de Ortega sobre América, resulta complicado trazar un balance. José Luis Gómez-Martínez ha realizado una importante contribución en tal sentido, destacando entre otras cosas lo paradójico de que Ortega, distante de la filosofía de la historia hegeliana en tantos y tan importantes aspectos, mirara a América desde un prisma hegeliano; Gómez-Martínez pone de relieve también el carácter parcial de los conocimientos y de la experiencia de Ortega en relación con América. Es importante retener tres elementos: *1*), América no parece haber sido nunca un tema central para Ortega; *2*), es cierto que en su pensamiento hubo propensiones eurocéntricas, en particular germanizantes, las cuales resultan más visibles en la primera de las etapas señaladas por Ardao, aunque no desaparecen luego –en rigor, vuelven a ponerse claramente de manifiesto en el comentario al libro de Waldo Frank que integra "Revés de almanaque" bajo la forma de un *todavía no América*–, pues reaparecen, de otro modo, en su controversial decisión de 1942; *3*), no es menos cierto que en su pensamiento hubo

otros impulsos que tensionaron dichas propensiones y que obligan a calibrar con prudencia la significación de su legado en este sentido. Así tenemos, de un lado que, en la primera de las etapas señaladas por Ardao, Ortega llega a hablar de una España y, tras su primer y exitoso viaje a la Argentina, de una Hispanoamérica capaz (capaces) de –si se me permite introducir estas expresiones algo descuidadamente con la sola finalidad de ahorrar espacio–, *asimilar y superar* la cultura germánica, a su vez cima de la europea –1910 para lo primero, 1917 para lo segundo–. De otro lado tenemos que, en la segunda etapa referida por Ardao, Ortega se vuelve un pensador que tematiza a su modo la crisis de Europa y de la modernidad aunque, como sabemos, lo hace sin resignarse a la pérdida de centralidad de Europa y sin llegar a admitir del todo –resabio hegeliano– la madurez de América –ni siquiera de la del Norte– para sustituir a Europa en la hegemonía mundial. Además de *España invertebrada*, de la segunda etapa señalada por Ardao provienen dos textos clave para nuestra historia: uno es *El tema de nuestro tiempo* (1923), donde Ortega, vitalista, propone y anuncia una nueva síntesis entre vida y cultura; el otro es *Las Atlántidas* (1924). Expresamente mencionada por Gaos y luego también por Zea, esta última es una obra que hace suyas, aunque tomando cierta distancia, las aportaciones de Spengler y de Frobenius y que, en un sentido importante, marca un momento de extremo historicismo relativista (y en tanto tal, y entre otras cosas, "antihegeliano" y, tal vez también, nada "eurocéntrico") en el derrotero de Ortega; es, además, una aportación que incluye por igual una serie de consideraciones filohegelianas, en clave relativamente optimista, sobre

América y su porvenir, en particular sobre Estados Unidos y Argentina, consideraciones de las cuales Ortega pareciera "abjurar" en el ulterior comentario a Frank anteponiendo el ya referido y estentóreo *todavía no.* Para algunos autores, estos y otros impulsos harían de Ortega un precursor, sino directamente un exponente destacado, de aquellos pensamientos que visualizan a las periferias como ámbitos preñados de potencialidades eventualmente superadoras de las limitaciones de una modernidad que ya se entrevé como decadente. No podría negarse que esos impulsos están presentes de manera efectiva en ciertas elaboraciones orteguianas o, al menos, en algunas de sus partes; el debate abierto tiene que ver con establecer qué lugar ocupan en su obra completa y, más centralmente, con precisar cuáles serían exactamente esas "potencialidades eventualmente superadoras de...".

Por lo demás, hay una serie de autores encabezada, indirectamente, por el propio Gaos y, explícitamente, por Leopoldo Zea, que ha visto en Ortega un *americano a su pesar,* lo cual equivale a decir que la significación última de su legado para los hispanoamericanos e hispanoamericanistas no estribaría tanto en lo señalado hace un instante, sino más bien en que con base en su justificación epistemológica de una filosofía "atenta a las circunstancias" –no sólo inmediatas, sino además pasadas–, Ortega habría realizado un aporte decisivo a la *toma de conciencia* de la necesidad de estudiar la propia cultura y su historia. Es tema de muy complejas aristas establecer hasta qué punto las distintas formulaciones de la *ecuación* Gaos tienen o no que ver con Ortega y Gasset, pero no es excesivo sostener que has-

ta la muerte de Ortega hay un Gaos orteguiano y, después, hay un Gaos que establece otro tipo de relación con Ortega, signada por el silencio y, a la vez, por un decidido incursionar en un modo de hacer filosofía distinto *a* y distante *de* aquel que Ortega había desplegado. El capítulo I en general –dedicado a Gaos– roza en más de una ocasión estas difíciles cuestiones.

2. Gaos y Ramos*

La primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* data de 1934. No se menciona en esas páginas a Ortega y Gasset, pero sí a otro miembro prominente de la "generación del 14" española, Salvador de Madariaga, en particular su obra *Ingleses, franceses, españoles. Ensayo de*

* Las referencias están tomadas de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Imprenta Mundial, 1ª ed. de 1934. Como se indica, la segunda edición, aumentada, es de 1938, y estuvo a cargo de la casa editorial Pedro Robredo. Los textos de Gaos sobre Ramos están recogidos en *OC VI*, pp. 149-162. La cita textual de Zea está tomada del artículo "José Gaos y la filosofía mexicana", citado en la nota 11. Entre otras aportaciones en las cuales Gaos vuelve a referirse a este punto, cabe consultar el parágrafo 33 de *En torno a la filosofía mexicana*, en *OC VIII*. Sobre la idea de América en Madariaga, puede verse el estudio de Manuel Suances Marcos, "El pensamiento de Salvador de Madariaga sobre Hispanoamérica: 'hacia una federación iberoamericana'", en José Luis Abellán y Antonio Monclús (coords.), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Madrid, Anthropos, 1989, tomo 2, *El pensamiento en el exilio*. No he hallado en la obra de Gaos referencias a Madariaga.

psicología colectiva comparada. Además de Madariaga, las referencias que despliega Ramos en *El perfil...* son, en lo fundamental, las siguientes: Alfred Adler (de hecho, la parte principal del libro se autodefine como la aplicación "rigurosa" de las tesis psicológicas adlerianas al supuesto complejo de inferioridad del mexicano), Ernest Robert Curtius, Oswald Spengler, André Siegfried, Max Scheler, el conde de Keyserling, Nietzsche (¿qué dosis de verdad puede soportar el hombre?), etc. La presencia de Spengler, el de *El hombre y la técnica*, se hace más notoria en la sección final, y no parece excesivo ligar la pareja Ramos-Spengler a las ulteriores y desasosegadas consideraciones gaosianas sobre la civilización y el hombre fáusticos. Pero en el texto de Ramos aparecen también mencionados autores originarios de la América española. Es el caso de Carlos Pereyra –a la sazón exilado en España–, Francisco García Calderón (hijo), Alfonso Reyes y José Enrique Rodó, a quien califica como "la personalidad más completa y más representativa de la cultura criolla", que supo asimilar como nadie "la más refinada cultura europea a la sensibilidad de nuestra raza" (pp. 109 *ss.*) Todo esto es importante en la medida que, como vimos, la lectura de *El perfil...* afectó sobremanera a Gaos y debe considerarse, sin lugar a dudas, como una de sus mayores fuentes de inspiración en lo que respecta a su propuesta personal para el estudio del pensamiento hispanoamericano o de lengua española. Tal impresión se vuelve todavía más robusta si se considera que hay en *El perfil...* penetrantes observaciones sobre la filosofía mexicana del siglo XVIII, en particular sobre Gamarra –visualizado como precursor de la Independencia– y sobre el positivismo mexicano del siglo XIX (pp. 58 y

113), que en una medida importante prefiguran el interés de Gaos por esos temas al punto de instar a algunos de sus discípulos a estudiarlos de manera sistemática. En sentido amplio, para la historia intelectual no carece de interés llamar la atención sobre el hecho de que algunos de los desarrollos más interesantes logrados por los discípulos de Gaos, incluyendo el de Zea acerca del positivismo en México, se encuentran *in nuce* en la obra de Ramos.

El libro de Ramos se editó por segunda vez, aumentado, en 1938, por la casa editorial Pedro Robredo. La reedición suscitó un comentario, desde luego elogioso, por parte de Gaos, el cual se publicó en 1939 en *Letras de México*. Escribe ahí Gaos:

> Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de la solución, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las *Meditaciones del Quijote*. La inquietud por España como cultura, la idea de la salvación de esta cultura nacional por la *cultura*, el programa de estudio de la realidad patria, fueron circunstancias, raíces y temas en el complejo punto de partida del maestro español. Ramos conoce la obra de Ortega y ecos de la de éste se oyen distintos en la de aquél. Sin embargo, yo he experimentado constantemente a lo largo de la lectura la impresión de que las similitudes indicadas surgen espontáneamente de afinidades objetivas entre los temas y de la originalidad y autenticidad parejas con que ambos pensadores se enfrentan a su realidad nacional circundante y a su rea-

lidad personal, íntima –la nacional en ellos–, en donde incide el valor filosófico de las obras.

Hay que decir que Ramos reconocería la "influencia" de Ortega y Gasset sobre sus propios planteamientos en su *Historia de la filosofía en México*, publicada por vez primera en 1943; por su parte, Gaos le agradecería ése y otros reconocimientos en un comentario de ese mismo año. Tiempo después, en un pasaje cuya lectura directa resultará útil para redondear la apreciación de esta modalidad de interpretación/valoración/apropiación del legado gaosiano, sostendría Zea: "La Generación del 98 en España y la del Ateneo en México habían iniciado la reacción de la que eran ya abiertamente exponentes Ortega y Ramos. Así lo entendió José Gaos que unió en México la doble preocupación, mostrando sus semejanzas, para transformarla en una sola, redondearla y completarla. Su magisterio estará orientado hacia esta tarea" (p. 167).

3. Gaos y Nicol*

A lo largo de 1951 tuvo lugar una polémica entre José Gaos y Eduardo Nicol, otro de los filósofos de origen español

* La apostilla 3 ha sido elaborada con base en los siguientes materiales: Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, El Colegio de México, 1950; "Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1951, México; "Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico", *Filosofía y Letras*, núms. 43-44, 1951; *Historicismo y existencialismo. La tempora-*

radicados en México. En 1950 apareció *Historicismo y existencialismo*, de Nicol; en diciembre de ese mismo año Gaos elaboró dos comentarios críticos sobre la obra –uno breve y otro extenso–, que fueron publicados al año siguiente –el primero en *Cuadernos Americanos*, el segundo en *Filosofía y Letras*–; Nicol respondió de inmediato en las dos revistas. La polémica, que hoy es célebre, y que lo es justamente, tuvo numerosas facetas; aquí pondremos de relieve ocho. *1*) Que la diagnosis de la situación del mundo no es en el Nicol de *ca.* 1950 demasiado distinta a la gaosiana –de hecho, la imagen de la crisis de los principios puede encontrarse en los escritos de ambos, así como la idea de que el historicismo y el existencialismo son corrientes filosóficas ligadas de alguna manera a esa crisis. *2*) Que, para Nicol, la filosofía debiera disponerse a transitar caminos orientados a *superar* al historicismo y al existencialismo. A su juicio, por la vía de la tematización de la desesperación y de la angustia, dichas

---

lidad del ser y la razón, México, FCE, 1981 [reimpresión de la 2ª ed. corregida de 1960]; *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998 [1ª ed., Madrid, Tecnos, 1961]; José Gaos, "De paso por el historicismo y el existencialismo" y "De paso por el 'historicismo y el existencialismo'. Palerga y paralipomena", ambos elaborados en diciembre de 1950 y publicados en 1951 –el primero en *Cuadernos Americanos*, el segundo en *Filosofía y Letras*–, y luego recogidos en *OC IX* en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos...* Para la clarificación de la cuestión me han sido útiles: Armando Savignano, "El problema de la filosofía española" y Julio Ortega Villalobos, "La idea de América en Eduardo Nicol", ambos en *Anthropos*, núm. 3, extraordinario y doble, 1998, Barcelona; también el reciente y detallado estudio de Antolín Sánchez Cuervo, "Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 112, otoño de 2007, El Colegio de Michoacán.

corrientes consiguen apenas expresar la conmoción de los principios, sin contribuir realmente a su solución. En los comentarios críticos de Gaos queda claro que él no comparte la específica propuesta nicoliana de solución; en particular, no cree que lo que Nicol llama, sin definir satisfactoriamente, "estructura a-histórica del ser histórico" pueda ser considerada como el *principio* de todas las relatividades –en torno a este punto sí hay, como puede advertirse, una diferencia importante. *3*) Que este matiz se vuelve *divergencia profunda* cuando es llevado al terreno de la historia de la filosofía, esto es, al de la valoración de los legados filosóficos particulares –tal es lo que sucede con los casos de Dilthey y de Heidegger y, de manera eminente, con el de Ortega y Gasset–. Veamos esto con algún detalle.

El capítulo dedicado a Ortega en *Historicismo y existencialismo* concluye con el pasaje siguiente, ciertamente áspero:

> Invitan a reflexión estas reiteradas frustraciones que producen los escritos de Ortega a quien acude a ellos con ánimo de estudio. El volumen considerable de su obra, la variedad de sus temas, la elegancia y hasta el empaque de su estilo, han contribuido tanto a realzar su prestigio, que sus lectores, prevenidos ya de este modo, pueden sentirse aún más cautivados por la forma en que se envuelve su intención filosófica. El propio Ortega ha lamentado que esa intención pasara a veces inadvertida. Pero cabe pensar si no habrá sido mejor; si los méritos verdaderamente positivos de su obra no serán precisamente los que el lector habitual no deja nunca de percibir. La obra entera está llena de sugerencias, no sólo de amenidades. Pero, cuando se la examina con pausa y cuidado, prescindiendo de sus elementos formales y accesorios, y tratando de reducirla a

> su estricto contenido filosófico, el estudioso no deja de sentir el rudo contraste entre la cautivación que antes sintiera y el resultado que ahora lo defrauda. Sólo se libraría de semejante desilusión quien, por predilección u oficio, hubiese buscado ya desde el principio eso que ni al fin encuentra. La filosofía es sabiduría o es teoría, y en casos excepcionales ambas cosas. De la sabiduría personal de un pensador, aunque su propio personalismo invite a ello, no es oportuno hablar sino en una obra que se ocupara de la misión ética que el filósofo ha de cumplir, sobre todo en una época como la nuestra. Y teoría, en Ortega, propiamente no la hay. No porque su pensamiento evolucione, ni porque se exprese en la forma de ensayo, más libre y tal vez más accesible que la de una obra sólidamente, y a veces espesamente sistemática. La inconsistencia interna no depende ni de la evolución ni de la forma: depende de la actitud que tome el pensador consigo mismo, con sus pensamientos y problemas y frente a los demás [...] Que en definitiva el peligro que representa el sofista proviene de la ambición que éste tiene, y de lo poco que trae para justificarla (pp. 330-331).

Ortega ni sabio ni teórico; por lo tanto, no filósofo sino *sofista* y, en consecuencia, peligroso: tal es la ponderación de Nicol después de su minucioso análisis –en nuestro capítulo III se pone de relieve de qué manera Zea haría suyo otro modo de entender y valorar la sofística; es claro que, en Nicol, sofista es *antónimo* perfecto de filósofo y de sabio.

4) Que el contraataque de Gaos aborda directa y me atrevería a decir que primordialmente el tema Ortega; lo hace desde varios ángulos: uno, reclamándole a Nicol por haber empleado el método historicista sólo en el caso de Ortega (según Gaos, en todas las obras, incluso en la de Nicol, es

posible identificar oscilaciones e inconsistencias internas); otro, defendiendo el valor de la obra orteguiana, particularmente por la vía de enfatizar que no todos los que han acudido a sus escritos con ánimo de estudio se han sentido igualmente *frustrados*; para este Gaos, sí ha habido filosofía auténtica en Ortega y en esa medida su obra merece ser recorrida con una sensibilidad perceptiva al "íntimo sentido de bondad" que subyacería a toda filosofía auténtica (Gaos retoma la imagen de la bondad del libro de Nicol, desviándola hacia el tratamiento del caso Ortega). No olvidemos que el Gaos que polemiza con Nicol es acaso el Gaos más distintivamente diltheyano-orteguiano-heideggeriano.

5) Que la polémica de 1951 tuvo efectos sobre las posiciones de Nicol que resultan visibles en escritos ulteriores; así, en la segunda edición de *Historicismo y existencialismo* (1960), se aprecia un triple movimiento de reafirmación, precisión y atenuación de las aristas más ásperas de la valoración crítica de Ortega –entre otras cosas, y sin que ello signifique una alteración de los términos fundamentales del argumento, el pasaje antes citado fue suprimido. De igual modo, en *El problema de la filosofía hispánica* (1961), se advierte una orientación análoga a la antedicha y, además, un reforzamiento de su valoración crítica del *personalismo* gaosiano, entendido como una consecuencia eventualmente previsible, y por supuesto negativa, del historicismo relativista de Ortega –no sin profundidad, el *personalismo* gaosiano es visto por Nicol como una *falsa salida*, consecuencia de un desengaño con respecto a la posibilidad de una filosofía rigurosamente científica, en última instancia referida a las cosas del mundo–. De la lectura de *El problema...* no pare-

ce excesivo concluir que, en Nicol, el *problema* de la filosofía hispánica es, *justamente*, Ortega –de ahí su insistencia en remarcar que los ensayos orteguianos no son filosofía científica; su llamado a no confundir los géneros científico e ideológico, y su énfasis en la necesidad de propiciar, más allá de Ortega y de las confusiones, la conformación de una *auténtica ciencia de filosofía* en el mundo hispánico. Hay que decir que para Nicol resulta inadmisible la idea de que la filosofía deba ser *meditación de las circunstancias*; desde su punto de vista, la filosofía como ciencia rigurosa no tiene *couleur locale*, ni debe tenerlo ni debe preocuparse en lo más mínimo por ello. Digamos al pasar que no parece ser Ortega el único destinatario de esta munición –también está, y señaladamente, el Gaos de "¿Cómo hacer filosofía?"; digamos también que si Nicol reconoce que *puede haber* una filosofía que medite sobre el propio ser y los problemas del propio lugar, lo hace advirtiendo que ella *no es ni puede ser un género científico de pensamiento*. Desde Nicol no habría forma de decir, como lo había hecho Gaos unos pocos años antes, que, gracias a Ortega, el pensamiento contemporáneo en lengua española ocupa un lugar prominente o privilegiado en la escena cultural del Occidente moderno. Para el anti-orteguiano Nicol, la apuesta es por la filosofía entendida como ciencia, en contra de la sofística que Ortega emblematiza y de la cual el *personalismo* sería su coronación.

6) Que es posible advertir sin embargo en Nicol una rara y también rica tensión entre su universalismo logocéntrico –la ciencia es igual en todas partes, carece de peculiaridades *típicas* y de *couleur locale*– y sus ideas relativas a que el ser es *expresión*, fundamentalmente expresión a través de la

palabra, y a que ningún ser humano puede hablar de una manera distinta, en una lengua distinta, sin *ser*, en última instancia y también, *distinto*.

7) Que, al menos en el nivel al que Nicol denomina *ideológico*, y que es justamente al que están consagradas las páginas de *El problema...*, es legítimo y hasta estimulante buscar e incluso detectar zonas de escritura potencialmente convergentes con los desarrollos hispanoamericanistas tanto de Gaos como de Zea. Llama la atención, por ejemplo, la persistencia de su diagnosis de la situación del mundo, tan sombría como la gaosiana. También, el modo por el cual Nicol intenta *conectar* esa diagnosis con la situación contemporánea y las peculiaridades *típicas* de los países hispánicos –lo hace en un sentido que para mí ofrece múltiples puntos de contacto con los desarrollos del Gaos de la etapa del fervor hispanoamericanista y del Zea del lustro 1953-1957 y ulterior, incluyendo ahí tanto el uso del concepto *personalismo* como el afán de *temperarlo*–. Algo parecido podría decirse del énfasis nicoliano en la imagen de *comunidad*; aunque orientado de una forma diversa a la desplegada por Zea, no podría negarse su presencia en ambos casos, todo lo cual ofrece un terreno feraz para los buscadores de puentes y complementariedades. Considérense al respecto los siguientes extractos, todos tomados de las páginas finales de *El problema...*:

> Nuestra misión [la de los países hispánicos] es convertirnos en la conciencia del poder [...] *si se logra educarlo, ese personalismo indómito, soberanamente arbitrario y anárquico que adopta a veces nuestro genio puede modelarse y convertirse en algo positivo:*

en una reivindicación de la persona humana frente al anonimato y la neutralización que imponen las formas de vida actuales [...] El remedio consiste en una rehumanización del hombre. Pero, en el español sobre todo, aunque también en el hispanoamericano, aquella soberanía del yo es ya una disposición natural contraria al anonimato y a la uniformidad. La falta de respeto por la ley expresa muchas veces un interés mayor hacia la persona. Este tipo de hombre prefiere siempre arreglar las cosas 'de hombre a hombre', y darle a toda gestión, a todo convenio, un tono humanizado, personal [...] Me aterra pensar qué ocurrirá dentro de 100, 200 años; qué tipo de humanidad habremos producido cuando todos los hombres hayan perdido su personalidad individual y piensen todos, como ya hoy muchos piensan, no con conceptos de experiencia viva, sino con fórmulas prefabricadas; cuando vivan todos miméticamente, sin iniciativa ni fantasía, en la uniformidad gris sin misterio, ni poesía, ni aventura del pensamiento; copiando sin saberlo las rutinas establecidas; creyendo de buena fe que el hombre ha logrado, al fin, con la máquina calculadora, alcanzar el paradigma de su propio ser; implícitamente convencidos de que el pensamiento discursivo es un anacronismo, como la conciencia moral, y de que el pensamiento mecánico dará la solución para todos los problemas. No puedo saber, naturalmente, si llegará la humanidad a sumirse en ese completo sopor del espíritu. Pero digo que, mientras dura nuestra vida, nuestra misión es clara: hemos de ser *re-accionarios*, adversarios de esa acción tumultuosa y degradante de uniformidad, de descualificación o deshumanización, de devaluación de todas las excelencias [...] Los españoles, y los hispanos en general [...] pueden sacar provecho de su condición participando en los esfuerzos que hacen otros, en otros lugares, por mantener bien limpia esa imagen de la hombría, de la dignidad humana. La renun-

> cia a la ambición de poder es la primera condición que han de cumplir; cosa fácil, puesto que el destino histórico eliminó la posibilidad de que ejercieran el poder colectivamente, en la vida internacional. La segunda condición requiere destronar la soberanía anárquica del yo. Hemos de mantener la individualidad sin caer en el individualismo (pp. 162-167; cursivas mías).

La apuesta de Nicol es por la ciencia y contra la sofística; sí, pero ciencia no equivale en él a tecnificación deshumanizadora ni a ningún otro *gris* parecido.

8) Que no carece de interés preguntarse por los *efectos* que esta polémica pudiera haber tenido sobre Gaos. Si vemos las cosas desde un prisma historicista, esto es, a los autores y sus obras más como procesos que como esencias, podemos preguntarnos perfectamente si la munición disparada por Nicol en 1961 no estaba más bien dirigida al Gaos anterior a su viraje y a su eventual liberación de la *prisión* diltheyana-orteguiana-heideggeriana que al Gaos estrictamente contemporáneo a la elaboración de *El problema de la filosofía hispánica*. En otras palabras, si Gaos había dejado de ser orteguiano, ¿en qué podían afectarle esos señalamientos?; pero, ¿hasta qué punto es cierto que el Gaos de *ca.* 1961 había dejado de ser orteguiano?; ¿en qué medida debiéramos incluir la embestida nicoliana de *ca.* 1950 entre los factores que eventualmente condujeron a Gaos a tomar distancia de Ortega y a intentar elaborar una obra *sistemática*? Hasta donde sé, Gaos no volvió a contra atacar –lo cual es apenas un hecho negativo que, sin embargo, no carece de significación.

4. Gaos y Dios*

Vera Yamuni ha abordado con eficacia y concisión este apasionante asunto. Entre otras consideraciones, ha escrito las siguientes, prácticamente definitivas:

> La filosofía de Gaos no encuentra razones para afirmar la certeza de la existencia de Dios fuera del hombre, en la naturaleza y más allá de ella. Hay la afirmación de la incomprensibilidad de la finitud y la infinitud del mundo, de la creación sin Dios y de la eternidad del mundo y de Dios. Estas ideas le llevan a atenerse, no a la certeza de Dios, ni al ateísmo cierto, sino al reconocimiento de la imposibilidad del intelecto humano para conocer lo absoluto, es decir, al agnosticismo teológico. El mal no le parecía, durante los últimos años de su vida, razón contra un Dios todo bondad y omnipotente más que si este Dios no fuese incomprensible, y la incomprensibilidad no le parecía razón para tener la certeza de su inexistencia. Las pruebas de

* La extensa cita inicial proviene de Vera Yamuni, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980 pp. 125-127. La síntesis del punto de vista de Silvia Valdés Vignau está tomada de *El agnosticismo religioso de José Gaos, op. cit.*, especialmente la tercera parte y las conclusiones. Además de estas dos obras, el lector interesado en esta faceta del pensamiento de Gaos debe consultar, por supuesto, sus confesiones y Aforismos, su obra *Del hombre*, y una conferencia de la misma época, intitulada "El Dios del filósofo y el Dios del creyente", recogida en *De antropología e historiografía*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967. En cuanto a las conferencias anteriores donde Gaos había bordeado ya estos temas, se trata de las siguientes: *2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, México, FCE, 1945 [en la Universidad de Nuevo León, 1944]; y "El más allá", en *Discurso de filosofía y otros trabajos…, op. cit.* [en la Universidad de La Habana, 1947].

la inmortalidad del alma se le presentaron como menos concluyentes que la de la existencia de Dios [...] Llegó hasta afirmar, en sus últimas conversaciones sobre el tema, que todas 'las razones' son contra la inmortalidad del alma, pero que sin ella pudiera haber Dios." [...] "Dios no es, pues, para Gaos, la razón conceptual u objetiva del hombre, ni el 'primer principio' por el que se daba razón de Él mismo y de todo lo demás. El hombre es el hecho o fenómeno último por el que se da razón de todo lo demás, incluso de Dios, pero el hombre no se da, no puede darse, razón de sí mismo. Gaos, en vez de hacerse 'ilusiones trascendentales' con los conceptos metafísicos, pretende conocer exactamente el alcance de los conceptos metafísicos, conocer exactamente la naturaleza humana en general, acotar exactamente lo incognoscible, lo cual es para él ya una ganancia. El pasional de la verdad que fue Gaos, pasional de *su* verdad, le llevó a ser más que un escéptico, un agnóstico en metafísica, en filosofía [...] Gaos decide optar por el bien, a costa del mal. En la afirmación de este antinomismo del bien y el mal, actividades morales humanas libres, y en la opción de Gaos por el bien contra el mal, hay una honrada voluntad de rechazar del mal a favor del bien, que podría denominarse el maniqueísmo cristiano de Gaos [...] En todo caso, de los argumentos de Gaos puede concluirse el siguiente maniqueísmo. Si Dios, pudiendo aniquilar el mal, no quiere hacerlo, es tanto el Bien como el Mal, y si queriendo aniquilarlo no puede, se le enfrenta a Dios el Mal como un poder equipolente, equivalente: todo un dualismo maniqueo de inspiración cristiana. Pero existan o no existan objetos como Dios, el Bien infinito, lo infinito, para Gaos, éstos obligan a quien los concibe: a hacer el bien, a ser bueno, a deshacer el mal, a no ser malo. El hombre es un ser que piensa conceptos que le obligan. Es el ser que, con sus conceptos, se obliga. Y esto es para Gaos el *ser*

> *moral*, haya o no haya Dios, haya o no otra vida. [...] El Misterio no sería tanto, para Gaos, el que haya o no Dios, cuanto que el hombre lo conciba. De esta constitución o naturaleza metafísica-moral del hombre es éste incapaz de darse razón. Habría, en el pensamiento filosófico de los últimos años de Gaos, una reacción religiosa personalizante al Misterio, que es necesidad de dar gracias por esta vida y de pedir, no otra, sino la perfección de ésta, una espontánea oración de acción de gracias por los bienes 'recibidos' y de pedir auxilio contra los males también 'recibidos', reconociendo la incomprensibilidad del concebir a Dios.

Por su parte, Silvia Valdés Vignau sostiene que Gaos necesitó más de la religión que de Dios, y ello porque le interesaba no tanto la existencia *real* de éste, sino sobre todo la conducta moral del hombre y lo que la *idea* de Dios podía hacer en ese sentido; de manera que Gaos habría sido, más que agnóstico, deliberadamente no creyente –a diferencia por ejemplo de Kant, agnóstico creyente–, situándose así en los umbrales del ateísmo.

Por mi parte, quisiera agregar, modestamente, dos apreciaciones.

Primera: es cierto que en sus últimos años Gaos dedicó la mayor parte de sus energías a pensar (o repensar) estas cuestiones, sin embargo, no debemos olvidar que mucho antes los había bordeado una y otra vez, revelando incluso una notoria y muy singular desconfianza respecto de las consecuencias morales y vitales del inmanentismo contemporáneo, distintivamente irreligioso y antirreligioso, y su al parecer incontenible predominio. Ello puede apreciarse, por

ejemplo, en los pasajes resolutivos de los textos correspondientes al primer momento del fervor hispanoamericanista, así como también, entre otros sitios, en las conferencias intituladas "2 exclusivas del hombre" y "El más allá". El siguiente pasaje, tomado de esta última, es un ejemplo revelador de la tribulación desgarrada gaosiana, además de expresar su fino arte retórico: "¿Qué significa el 'inmanentismo'? ¿un pasajero error o una evolución, un progreso creciente, hasta llegar a ser total y definitivo, y significar la inesencialidad al hombre de todo más allá, de la religión...?" (1947).

Segunda: es justo decir que la filosofía de Gaos culmina en un agnosticismo religioso; empero, no hemos de perder de vista que se trata de una variante especial de agnosticismo, y ello no tanto porque se trate de un agnosticismo no creyente. Gaos es un pensador marcado por una inquietud metafísica y sensiblemente respetuoso de la experiencia religiosa, y que además desconfía de las consecuencias morales de la muerte de Dios. Por eso, parece un agnóstico, si se me permite la expresión, inconforme y, al menos en ciertas ocasiones, raramente nostálgico en cuanto a la posibilidad de hallar algún tipo de resonancia trascendente en nuestro mundo. Y Gaos es todo esto *pese a* sus decisiones *racionales* de no hacerse "ilusiones trascendentales" y, por tanto, de "no optar" en relación con la antinomia de lo existente (infinitismo –panteísta o teísta– o finitismo –contingentismo–). No olvidemos que Gaos insiste que en la vida, así como en la historia, *no todo* es Razón; no olvidemos que llega a sostener (y en ello reside su principal diferencia frente a la filosofía de Kant, según lo destacara oportunamente la misma Silvia Valdés Vignau), que lo que define al hombre es *con-*

cebir conceptos metafísicos –contradictorios e insolubles por la vía de la Razón–, *y ello porque* es un ente movido por emociones, o sea, amor y odio; no olvidemos, en fin, que, como lo pone de relieve el propio pasaje de Yamuni citado más arriba, ese Gaos que decide no hacerse "ilusiones trascendentales" y que prescinde de optar racionalmente sobre la antinomia de lo existente, es el mismo Gaos que opta por rechazar el mal en favor del bien. Es posible que en relación con todo esto Gaos sea simplemente un caso más entre los pensadores que contemporáneamente hicieron de la religión *mera* moral. Desde el punto de vista del creyente esto puede ser visto como un cercenamiento reductor, más o menos escandaloso; sin embargo, desde otros puntos de vista puede considerarse una de las formas más fértiles del drama filosófico que puede permitirse nuestra cultura –ese volverse algo así como el "momento negativo" del inmanentismo irreligioso contemporáneo, papel que Gaos ligó, en su etapa de fervor, a la entidad histórico-cultural de Hispanoamérica.

5. O'Gorman polemista*

Múltiples interlocutores y comentaristas han llamado la atención sobre la condición escandalizadora, rebelde y hete-

* Sobre esta faceta de O'Gorman contamos con dos estudios esclarecedores: Carmen Ramos, "Edmundo O'Gorman como polemista", en Juan A. Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos de homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968, y el más reciente y por lo mismo más actualizado de Conrado Hernández, "Edmundo O'Gorman y la polémica de la historia" en su libro *Edmundo*

rodoxa de O'Gorman –obra y figura–. A ello han contribuido no sólo el estilo personal de O'Gorman sino además su pertinaz esmero por presentar sus ideas de manera polémica, sin excluir la acrimonia. Si el lector nos ha seguido hasta aquí, habrá podido comprobar hasta qué punto las ideas o'gormanianas se forjaron casi siempre en la lid de la polémica. En 1953, Marcel Bataillon decía que no se le hacía creíble que O'Gorman, en su afán de despertar a la historia erudita y "fáctica" de su sueño dogmático, tuviera "más deseo de escandalizar que de convertir". En una carta a Bataillon, O'Gorman reconocía que los elogios de aquél a su libro *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* tenían por efecto el afirmarlo "en la heterodoxia histórica (así la llaman por acá) que he abrazado". A mediados de la década de los

---

O'Gorman: idea de la historia, ética y política, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006. El comentario de Ortega y Medina, en VVAA, *La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario*, México, UNAM, 1978, pp. 11-12. Las referencias a la polémica con Bataillon, en Edmundo O'Gorman y Marcel Bataillon, *Dos concepciones de la tarea histórica, con motivo de la idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1955, pp. 56 y 106, respectivamente. El extracto relativo a la reconsideración de la polémica Las Casas-Sepúlveda, en Edmundo O'Gorman, "Estudio preliminar" a Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967, pp. LXXVII-LXXVIII. Sobre la polémica "fallida" de 1945, véase, además del citado estudio de Carmen Ramos, el de Andrés Lira, "Cuatro historiadores", en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las primeras jornadas, celebradas en la Residencia de Estudiantes en noviembre de 1994*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1998. Naturalmente, para explicar la "inasistencia" de Zavala al "duelo dialéctico" de 1945 es preciso tener presente el antecedente del cuestionamiento o'gormaniano de 1937 y su evidente sentido político.

setenta, y en el marco de un homenaje a O'Gorman por su septuagésimo aniversario, Juan A. Ortega y Medina, por lo demás eminente discípulo suyo, evocó:

> Allí, en aquel elitista y un tanto recoleto ambiente estudiantil, que me pareció en un principio chocantísimo y harto cursi [se refiere a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, que funcionaba entonces en el edificio de Mascarones], bajo los cuatro chaparros naranjos del gran patio o paseando en torno a la venerable estatua de fray Alonso de la Veracruz (hoy tan arrinconado y desacralizado por las melenudas, barbadas y proletarizadas masas estudiantiles), me topé con el aristocrático y simuladamente desdeñoso profesor Edmundo O'Gorman, que a sus treintitantos floridos años paseaba su elegante figura y buen talle, amén de su desdeñosa e irónica sonrisa de *enfant terrible* (como lo ha apellidado Francisco Larroyo) de la historiografía nacional. Corrían los años de la década del cuarenta y ya para entonces había roto O'Gorman, con indudable éxito, más de una polémica lanza contra los indignados representantes de la historia cientificista mexicana y se disponía inflexible a medir sus armas críticas frente a duchos campeones de la historiografía convencional norteamericana y francesa.

En efecto, además de su crítica al ensayo de Silvio Zavala sobre los vínculos entre Santo Tomás Moro y Vasco de Quiroga (1937), de su cuestionamiento al boltonismo (1941) y de su fallida polémica con el mismo Silvio Zavala sobre "la verdad en la historia" (1945) (fallida porque Zavala no asistió al encuentro), O'Gorman polemizó con Lewis Hanke a propósito de la significación histórica de la figura del padre Las

Casas y del siglo XVI en general (1949-1953 y lo que Conrado Hernández ha denominado "ecos posteriores" –la expresión "ecos posteriores" es de Conrado Hernández, quien ha examinado los pormenores en su libro–); con Marcel Bataillon en torno a la historia de la idea del descubrimiento de América (1953-1954); con Georges Baudot sobre la autoría de la *Historia de los indios de la Nueva España*, atribuida a Fray Toribio de Benavente, Motolonía (1977-1989) –polémica ésta en la que también participaron los historiadores mexicanos Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón, y cuyo punto culminante desde *el lado O'Gorman* fue la tentativa de reconstrucción del mentado *Libro perdido* del fraile–, y con Miguel León-Portilla y Leopoldo Zea en ocasión del V Centenario del Descubrimiento/Invención de América (1985-1988) –debate éste cuyas singulares peripecias acabaron conduciendo a un ya octogenario O'Gorman a presentar su renuncia ante la Academia Mexicana de la Historia.

De ese racimo de disputas la que más nos interesa aquí es la polémica con Lewis Hanke y, más precisamente el que, considerando *el lado O'Gorman* del asunto, sería el punto culminante de los "ecos" de aquélla, a saber, la soberbia edición de la *Apologética historia sumaria* de Las Casas que O'Gorman preparara para entregar a las prensas de la Universidad Nacional en 1967. Y ello por lo siguiente: en el "Estudio preliminar" a dicha edición, O'Gorman vuelve sobre los planteamientos de "Sobre la naturaleza bestial...". Insiste en su antigua idea de la *graduación de lo humano histórico*, idea que, previsiblemente, encuentra anticipada en los escritos de Sepúlveda y no en los del dominico, y a la cual ahora, y a diferencia de 1941, vincula con la emergencia del

nacionalismo moderno, antiuniversalista y por lo mismo anticristiano –según O'Gorman, el arcaísmo de las contenciones lascasianas está detrás del fracaso práctico de la *Apologética* y de sus puntos de vista en general–. Por lo demás, pretender ver en Las Casas al primer apóstol de un pacifismo democrático liberal es –indica– deformar el sentido auténtico de su obra y de su pensamiento. Escribe:

> Vemos, entonces, que para el padre Las Casas, la aparición de América acontece, como para Cristóbal Colón, en el ámbito de la antigua cosmovisión cristiana de la ecumene, y esto es capital en la recta inteligencia de sus doctrinas, porque muestra hasta qué punto permaneció ajeno a la apertura conceptual que, en todos los órdenes, trajo consigo ese magno acontecimiento; de manera que no resulta atrevido afirmar que lo que Américo Vespucio fue a Colón en la esfera de las ideas geográficas, Juan Ginés de Sepúlveda fue a Las Casas en la esfera de las ideas antropológicas; y por eso no es casual que tanto Vespucio como Sepúlveda hayan incurrido, como precursores de nuevas corrientes culturales, en contradicción respecto a sus premisas, todavía tradicionales, y hayan corrido pareja suerte de la incomprensión y aun odio, no de sus contemporáneos, pero sí de generaciones posteriores que, por motivos extraños a ellos, deformaron su pensamiento con notorio agravio a sus intenciones.

Un Las Casas más bien arcaizante, perfilado en abierto contraste con el más bien modernizante Sepúlveda –este O'Gorman no juzga tanto como el de 1941 ni lo hace exactamente *en los mismos* términos; sin embargo, el afán vindicador de Sepúlveda y la insistencia en la imagen de la *gradación histórica de lo humano* siguen siendo ostensibles.

Como se muestra en el cuerpo del capítulo, los puntos de vista de O'Gorman sobre la historia o el ser de México también se forjaron al calor de la polémica, en este caso contra lo que él mismo denominó *hermenéutica oficial*. Más en particular, *México, el trauma de su historia* es una discusión con dicha *hermenéutica* y, también, con lo que cabría denominar latinoamericanismo clásico –Rodó, Vasconcelos (citados) y Zea (no citado pero evidentemente aludido)–. Es tesis central del presente estudio que la "posición" del O'Gorman posterior a *ca.* 1960 sobre las dos Américas y sobre el ser de México debe al menos *algo* a su tácita pero aun así rotunda toma de distancia con respecto a los desarrollos del Zea de los años cincuenta y de después. Es desde luego difícil establecer por qué el O'Gorman tardío no menciona a Zea –aunque sí lo haría más tarde, en ocasión de la polémica del V Centenario (apostilla 10)–. Puede haberse debido a su mentado talante "simuladamente desdeñoso" que lo condujo a no esmerarse por nominar, en aquel caso, al dialéctico rival –y eso muy relativamente, porque, si es cierto que no lo menciona, también lo es que le responde y que, por ende, lo ha registrado perfectamente– o, inversamente, a la admiración y el afecto que siempre suscitó en su espíritu la figura de José Gaos, maestro y amigo *también* de Zea. Por la razón que fuera –inveterado desdén o pasajera *finesse*–, no hubo en los años sesenta y setenta *polémica* entre O'Gorman y Zea en el sentido estricto de la expresión, mas sí una suerte de dialogicidad velada cuya consideración resulta, a mi modo de ver, y por razones múltiples, crucial para la adecuada intelección de sus respectivas elaboraciones.

6. El hermano antípoda*

En marzo de 1971 *El Universal* publicó las primicias de la autobiografía de Juan O'Gorman, hermano antípoda de Edmundo. En su narración, Juan se refiere con dureza a su padre –"un déspota inglés, despreciador de lo mexicano"– y recupera las figuras de su madre y de su abuela materna –"amorosas patriotas y mexicanas"–, descendientes de Leona Vicario. Enseguida, dedica unas líneas a Edmundo:

> Es historiador, se dedica a profesor en la Universidad y a escribir sobre historia. Es partidario aparente de la minifalda. Yo no le tengo admiración, a pesar de que sus alumnos y alumnas de la Universidad lo consideran un estimable profesor. Para mí es una persona poco grata en virtud de sus ideas políticas. En una ocasión me encontré con él en la Avenida Madero durante la época de la Segunda Guerra en la que el fascismo y nazismo

* He tomado la imagen de hermano antípoda de Javier Garciadiego, quien la empleó para caracterizar la relación entre los hermanos Alfonso y Rodolfo Reyes –véase Javier Garciadiego, "Rodolfo Reyes, el hermano antípoda", en *Cultura y política en el México posrevolucionario*, México, INEHRM, 2006. El cuerpo de la apostilla está basado en los siguientes materiales: Juan O'Gorman, "Autobiografía de Juan O'Gorman: soy hijo de dos personas terriblemente contradictorias", *El Universal* ("Revista de la Semana"), domingo 7 de marzo de 1971, y la respuesta de Edmundo, "A propósito de la autobiografía de Juan O'Gorman", *Novedades* (Suplemento "México en la Cultura"), 11 de abril de 1971. La carta-respuesta de Edmundo está fechada en marzo de 1970, lo cual es, sin duda alguna, una errata; debiera decir: marzo de 1971. Agradezco a Nallely Ramírez Nataren su ayuda para localizar estos testimonios. Sobre Juan O'Gorman, véase Ida Rodríguez Prampolini, *Juan O'Gorman. Arquitecto y pintor*, México, UNAM, 1982.

> se enseñoreaban en Europa: era el momento en que las fuerzas de Hitler entraban a la Unión Soviética. Estaban ya frente a Stalingrado, y mi hermano, haciendo gala de su conocimiento histórico, me dijo: 'ahora sí ya podemos estar seguros de que la Unión Soviética va a recibir su merecido. El ejército alemán penetrará en ese país y destruirá ese régimen odioso'. Esto fue suficiente para que yo no deseara tener que tratar con él. Lo veo y lo saludo y no tengo mayor relación con él.

Obviamente, Edmundo respondió. Un mes después, el diario *Novedades* dio a conocer, a expreso pedido suyo, la réplica. En esas líneas, Juan aparece caracterizado como exhibicionista, ingrato y mentiroso. Se vindica la memoria del padre inglés –"fino y caballeroso artista y hombre de bien", que de ninguna manera habría odiado ni despreciado lo mexicano– y se rechaza la acusación de nazi fascista de que el propio Edmundo fuera objeto –"¡tan aficionado como soy a la cultura y libertades inglesas!". La respuesta concluye del modo siguiente:

> Hago votos para que Juan O'Gorman alcance con abundancia presupuestal los desinteresados objetivos que lo decidieron, por fin, a endeudar a la cultura patria, por no decir universal, con el relato mitomaniaco de las venturas y desventuras de su muy importante persona; hago votos para que, ya mañana, colme y calme sus ansias de notoriedad; pero hago votos para que estas dichas las logre y goce sin la fealdad de manchar la memoria de quien le dio la vida y fue el impulsor y primer maestro de su arte, y también, por favor, que las disfrute sin esa insistencia en querer dañarme con falsas atribuciones ideológicas, nada más porque le da la gana. ¿O habrá, acaso, otra explicación?

En 1976, poco antes de que apareciera *México, el trauma de su historia*, Juan O'Gorman concluía su célebre pintura titulada "Nuestra maravillosa civilización". Nada más alejado de las posiciones de Edmundo que esa obra atronadora de su hermano antípoda, discípulo y admirador de Diego Rivera, intelectual orgánico de la Revolución mexicana, adherente a esa Revolución hasta el final de sus días. Cuando el O'Gorman de *El trauma...* discutía con José Enrique Rodó, José Vasconcelos y, sin nombrarlo, Leopoldo Zea, ¿no discutía en el fondo, sin mencionarlo tampoco, con su hermano Juan?; ¿qué tan antigua era la fraterna animadversión?; ¿exagera o está en lo cierto Juan al situarla en una fecha tan temprana como 1942? ¿No sería éste un indicio más en favor de la hipótesis de lo inveterado de la animosidad de Edmundo hacia la Revolución mexicana y, por tanto, de la pertinencia de pensar *El trauma...* más como develación que como viraje? ¿Es tan antigua como quisiera Edmundo su "afición por la cultura y las libertades inglesas"?; ¿hay en sus textos *previos* a 1950 elementos que permitan responder afirmativamente a esta última interrogante? No lo parece en absoluto.

Hacia 1940, Edmundo O'Gorman, contemplando la estatua de la Coatlicue, mujer serpiente y madre de los dioses, concibió las líneas fundamentales de un espléndido ensayo sobre la monstruosidad en el arte prehispánico. Quizá dentro de algún tiempo aparezca un historiador, émulo suyo, que, situado frente a los murales taraceados de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México, obra excelsa de Juan O'Gorman, con *El trauma...* en una mano y el lápiz libre para seguir las aventuras de la

imaginación en la otra, se aventure a bosquejar, sin perder de vista las dos tremendas obras ni la especie de abrumador oxímoron que su coexistencia temporal supone, un ensayo iluminador sobre la verdadera significación del intenso y controversial siglo XX mexicano.

7. El fervor de lo propio y su génesis*

En torno a 1940 Zea elaboró un ejercicio titulado "Superbus philosophus", publicado en 1943 y reimpreso en 1948. Francisco Gil Villegas ha señalado que los cursos de historia de la filosofía diseñados por Gaos a su arribo a México constituyeron, en una importante medida, una prolongación de las lecciones impartidas en 1933 por Ortega y Gasset en Madrid, a las que aquél había asistido. Nos hace saber también que Ortega había dedicado aquellas lecciones al estudio de la relación entre cristianismo y filosofía, enunciando posiciones que presentan semejanzas asombrosas con los planteamientos vertidos por Heidegger en los cursos de

* La apostilla 7 hace referencia a los siguientes materiales: Leopoldo Zea, "Superbus philosophus" y "Los sofistas y la polis griega", ambos en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, toma datos de la bibliografía; Francisco Gil Villegas, "La influencia de Ortega en México", en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las primeras jornadas, celebradas en la Residencia de Estudiantes en noviembre de 1994*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1998, especialmente el punto V; Fernando Hernández González, "Leopoldo Zea o el *sin-fondo* inagotable de 'lo propio'", en *Nostromo. Revista crítica Latinoamericana*, núm. 1, invierno de 2007, México.

Friburgo de 1919-1921. Según Gil Villegas, tanto Heidegger como Ortega trabajaron sobre la idea de que el cristianismo remitía a una "experiencia fáctica del modo de vida", reveladora de una serie de intuiciones que la conceptuación racional, propia del modo de pensar griego, no estaría en condiciones de apresar; a juicio de ambos, algo se perdía, algo se traicionaba, cuando se trataba de hacer, al modo de San Agustín, filosofía cristiana. Gil Villegas establece que hay una conexión entre las ideas de Ortega, la exposición oral de Gaos en sus primeros cursos en México y el "Superbus philosophus" de Zea. En un sentido general, la conexión postulada por él es irrebatible; sin embargo, en un sentido más específico, hay que decir que en "Superbus philosophus" no está presente el tema de lo que pudo haberse "perdido" o "traicionado" en el intento agustiniano de elaborar una filosofía cristiana; más simple y, tal vez, más cándidamente, el joven Zea ve la obra del santo de Hipona como símbolo del paso del paganismo al cristianismo, como lugar donde se deja ver el modo en que el paganismo es juzgado por un cristiano que antes fuera pagano, como metáfora y emblema de la posibilidad de una filosofía *en* el cristianismo. Pero en ningún momento Zea se pronuncia sobre el éxito o el fracaso de la tentativa agustiniana; en ningún momento se identifica con ella ni la rechaza; es cierto que la expone con empatía, pero igual cosa hace con las demás posiciones examinadas en su texto.

En una aportación reciente, Fernando Hernández González ha retomado el señalamiento de Gil Villegas, proyectándolo más lejos. Según Hernández, los cursos de Gaos referidos por Gil Villegas fueron decisivos en la forma-

ción filosófica de Zea, y ello en un sentido bien específico y determinable: el joven Zea habría recibido de su maestro Gaos la incitación a reivindicar un ámbito vital frente a la soberbia de la filosofía que intentaba conceptualizarlo; ése ámbito sería el de "lo propio". Para Hernández, esto puede apreciarse claramente en "Superbus philosophus": *como* San Agustín, el joven Zea reconoce lo limitado del saber humano, razón por la que prosiguiera con el intento orteguiano consistente en des-intelectualizar la realidad propia para partir de ella. Del texto de Hernández se desprende que de ahí habría heredado Zea, también, la incapacidad orteguiana de "llevar hasta sus últimas consecuencias la problemática del pensar duplicado". En opinión de Hernández, el intento de hacer de la "realidad propia" el fundamento epistémico de la actividad filosófica es una trampa que conduce necesariamente al naufragio: desprovisto de una heurística adecuada, Zea no habría sido capaz de responder de manera satisfactoria "a las antinomias de su propio discurso", esto es, a la pregunta sobre el estatus y la composición de ese ámbito –el de lo propio–, tácitamente postulado como fundamento, un fundamento tan "obvio" como indeterminable en última instancia, un fundamento sin-fondo. El razonamiento de Hernández es profundo y toca una serie de aspectos de interés, entre otros, el de la segura filiación gaosiano-orteguiana del interés de Zea por el tema de "lo propio", así como el de la indeterminación definitoria en que habría permanecido dicho ámbito en sus escritos, al menos –agrego– en los de la primera etapa. Por mi parte, no estoy tan seguro como Hernández de que la problemática de lo propio esté planteada con tanta claridad en un texto

tan temprano como "Superbus philosophus"; y no estoy tan cierto, tampoco, de que la tematización de esa problemática por parte de Zea –que a mi juicio es ligeramente antedatada por Hernández– obedezca a alguna clase de identificación con la posición agustiniana ni a una asimilación de Ortega en el sentido específico de una apropiación de sus ideas sobre el tipo de relación entre cristianismo y filosofía. En mi opinión, el joven autor de "Superbus philosophus" redactó un trabajo de historia de la filosofía, admirable por varios motivos, pero que no pasa de ser un ejercicio escolar, en el sentido de que no aparece allí, al menos hasta donde se alcanza a ver, algo semejante a una voz autoral asertiva.

Llama la atención el hecho de que Zea propusiera como tema inicial para su tesis el de "los sofistas griegos" y no el de "la filosofía cristiana" o el del "pensamiento de San Agustín"; también, el hecho de que Zea –quien haría, más temprano que tarde, de la referencia a obras anteriores suyas todo un rasgo de estilo– prácticamente no volviera a mencionar al "Superbus philosophus" (lo cita en el capítulo II de *América en la historia*, pero en otro sentido, que poco o nada nos aclara sobre el origen del "fervor de lo propio"); y por último, y más concretamente, el hecho de que Zea no volviera a referirse –hasta donde sé, nunca– al problema de la soberbia como móvil del filósofo –asunto sobre el cual sí insistiría Gaos– ni, tampoco, a la conexión entre su obra y la obra agustiniana o la filosofía cristiana en el sentido indicado.

Hay por tanto, según creo, algo de sobreinterpretación en la lectura de "Superbus philosophus" que propone Hernández. Es probable que la aproximación de Zea al tema de "lo propio" obedezca a razones menos sofisticadas: el contacto

–que creo que debe pensarse en términos más *genéricos*– con las obras de Ortega y de Ramos, sí, pero también, y sobre todo, la recomendación gaosiana referida, presta a fructificar en el ánimo de un joven que sin duda percibía bien la vitalidad cultural del México posrevolucionario y al que perfectamente pudo entusiasmar la indicación de orientar sus esfuerzos en la dirección propuesta. Por lo demás, tampoco estoy tan seguro como Hernández de que debamos ver puro vacío e indeterminación en "lo propio" zeiano. Como intento demostrar en el cuerpo del capítulo, en la segunda etapa de la producción intelectual de Zea (1952-1958) es posible identificar al menos tres vigorosos intentos de caracterizar el ámbito de la experiencia histórica "propia". En ellos se reconocen perfectamente huellas del fervor y las inquietudes metafísicas presentes en Zea desde 1941-1942. La diferencia es que en sus aportes correspondientes al corazón de los años cincuenta Zea sí intenta tanto caracterizar/conceptualizar/valorizar el ámbito de lo propio como, en la misma operación, dotar de contenidos a la seminal promesa metafísica. Llama la atención que, en su artículo, Hernández no tome en consideración esos importantes intentos. Es por lo demás probable que, en cierto sentido, tenga razón Hernández al poner de relieve el carácter en última instancia insatisfactorio –al menos en términos filosóficos estrictos– de las soluciones propuestas por Zea; sin embargo, pienso que es de la mayor importancia revisar pormenorizada, historizada y empáticamente aquellas tentativas de los años cincuenta, y ello porque, entre otras cosas y como dije, no estoy seguro de que haya latinoamericanismo más acá de ellas, en todo caso, sin algún tipo de reelaboración crítica de ellas.

Por otra parte, considero que, quizá más que en las páginas de "Superbus philosophus", algunos de los rasgos definitorios de lo que sería el pensamiento de Zea se dejan rastrear mejor en su también juvenil ensayo sobre los sofistas. Me refiero, en particular, al punto de vista contrario a la tesis aristocrática del saber, así como a la idea de que la filosofía puede ser, más que ciencia de *lo que es*, ciencia de *lo que se quiere que sea* y, en tanto tal, *retórica* o, directamente, *ideología*: las palabras son sólo instrumentos político sociales puestos al servicio de intereses. No parece haber en el joven Zea peyorativización alguna de la sofística clásica, sino más bien identificación profunda con ella. En relación con esto tampoco es posible avanzar mucho más lejos de un sugestivo a la vez que limitante *quizá*. Sin embargo, muchas de las polémicas en las que se iría viendo envuelto Zea parecen colocarlo en sofística oposición a distintos tipos de "filósofos soberbios" –o exclusivistas o aristocratizantes–. Por lo demás, el "fervor de lo propio" y mucho de lo que de él se deriva parece ser, en una medida importante, ciencia, no de lo que es sino de *lo que se quiere que sea*. Caracterizar a Zea como sofista –en el sentido clásico, o mejor, en el sentido que él mismo le diera a la expresión– es útil para resaltar la propensión igualitaria o igualitarista de su antropología filosófica, así como el carácter primordialmente ideológico-moral y filo-anti-intelectualista de sus elaboraciones –también lo es para situarlo en relación con la polémica Gaos-Nicol, referida en la apostilla 3–. ¿Será posible –como me lo sugiere Hernández después de haber leído estas notas y prosiguiendo nuestro obstinado debate– ver en Zea a un propulsor de una suerte de sofística cristiana?

8. Lecturas de los años cincuenta*

No se revela nada nuevo al decir que Zea fue un lector incansable y voracísimo, pero acaso sí se realice un aporte de interés al debate sobre su itinerario intelectual si se intentan jalonar

* La apostilla 8 se elaboró empleando los siguientes materiales: *Filosofía y Letras*, núm. 38, México, UNAM, 1950 [el número reproduce las contribuciones sobre filosofía americana presentadas en el III Congreso Interamericano de Filosofía]; Frank Tannenbaum, "México: la lucha por la paz y el pan", en *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, núm. 4, vol. III, 1951; Leopoldo Zea, "Notas a un libro: México y sus problemas", en el mismo número de *Problemas agrícolas e industriales...*; *Conciencia y posibilidad del mexicano* y *El Occidente y la conciencia de México*, ambos publicados por Antigua Librería Robredo, en 1952 y 1953 (vols. 2 y 14 de la colección México y lo Mexicano) y luego recogidos en un único volumen por la casa editorial Porrúa, *América en la historia*, México, FCE, 1957; Arnold Toynbee, *El mundo y el Occidente*, Buenos Aires, Aguilar, 1953 y *México y el Occidente*, México, Antigua Librería Robredo, 1955 (colección México y lo Mexicano, núm. 24); Américo Castro, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948; José Gaos, "España en su historia", *Cuadernos Americanos*, núm. 5, 1949; Vicente Gaos, "Una interpretación de España. *España en su historia*, de Américo Castro", *Filosofía y Letras*, núm. 37, UNAM, 1950, México; Alfonso Reyes, "El erasmismo en América", en *Última Tule*, México, Imprenta Universitaria, 1942 [1937]; Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1950 [ampliada respecto de la 1ª ed. francesa de 1937, la mexicana de 1950 incluye el apéndice "Erasmo y el Nuevo Mundo", por otra parte reproducido en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1950]; Henri Lapeyre, "La polémica Castro-Sánchez Albornoz" y "Siguiendo las huellas de Marcel Bataillon", en *Ensayos de historiografía*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1978; Juan José Arévalo, *Fábula del tiburón y las sardinas: América Latina estrangulada*, México, América Nueva, 1956;

sus lecturas de la década 1948-1958. Desde el punto de vista específico de mi argumentación, el jalonamiento resulta a todas luces decisivo, dada mi insistencia sobre el hecho de que fue precisamente durante ese lapso que se habría configurado la *matriz generadora* de las resoluciones del "momento capital" (1952-1958). Tenemos claros el fervor y la promesa de 1942; también, el hallazgo de la pareja Bello-Bilbao durante el viaje de mediados de los años cuarenta, así como su exposición en el artículo de 1948. Situados en ese punto de partida (1948), y tomando 1958 como límite, es posible distinguir al menos nueve cauces de incorporaciones tan novedosas como decisivas. *1*) hay que observar, en primer lugar, muy probablemente con posterioridad *a* y hasta cierto punto como *efecto de* la "Carta abierta" de Gaos, una nueva aproximación –definitivamente más profunda y decisiva que las anteriores– a la obra de Hegel, no sólo a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, sino también a la *Fenomenología del espíritu*. La filosofía de la historia que despunta en el lustro capital zeiano es una filosofía neohegeliana de la historia, crítica de Hegel, es cierto, pero hegeliana en su núcleo primordial. *2)* vale considerar, en la línea mexicanista del Hiperión, la influencia de la lectura de la obra de Frank Tannenbaum, resaltada por Charle Hale, y de la que hay huellas en textos de 1952-1953 –*Conciencia y posibilidad del mexicano* y *El Occidente y la conciencia*

Ferdinand Tönnies, *Principios de sociología*, y *Comunidad y sociedad*; el segundo reeditado en castellano más tarde por la editorial Península de Barcelona, bajo el título de *Comunidad y asociación*; por último, los primeros números de *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, FCE/UNAM, 1955 en adelante, donde aparecen anticipos de *América en la historia*.

de México, respectivamente–, y cuyo sentido se proyectaría, en parte, en las reflexiones americanistas de Zea. *3*) hay que mencionar el contacto con el existencialismo francés, en particular con partes de la obra de Jean-Paul Sartre (Tzvi Medin habla incluso de un "momento existencialista" en la trayectoria de Zea). *4*) muy decisivo en la conformación de la matriz generadora a la que vengo haciendo referencia fue el encuentro con la obra y la figura de Arnold Toynbee (de este contacto hay huellas profundas en el libro mexicanista de 1953 y, sobre todo, en *América en la historia*, de 1957), se trata en este caso de una novedad poderosa, que hasta cierto punto reconfigura la entera interpretación zeiana de la historia. No es excesivo decir que a partir de entonces Zea sea se consagra a *corregir* a Hegel *desde* Toynbee –por lo demás, no hay que olvidar que Toynbee visita México en 1953, ocasión en la que imparte una serie de conferencias, luego publicadas en el volumen 24 de la colección México y lo Mexicano–. *5*) vale referirnos –y aquí es indispensable labrarse una ventana para ver el contexto latinoamericano de esos años– a la revisión de la *Fábula del tiburón y las sardinas*, del ex presidente guatemalteco Juan José Arévalo, pues hay huellas muy claras de dicha revisión en las páginas de *América en la historia*. En mi opinión, mucho de lo que contiene de *novedad* este libro capitalísimo es indisociable del modo en que Zea asimiló el golpe de estado que en 1954 depuso a Árbenz. Ello tiene que ver, sobre todo, con la intensificación del contraste entre las dos Américas y con las derivadas propensiones a valorar con signo más claramente positivo la herencia ibero-católica de esta América y con signo más decididamente negativo la herencia puritana de la otra, así como también con la desde entonces caracterís-

tica y en cierto modo creciente disposición zeiana a considerar en sus argumentaciones lo que va sucediendo en "el resto del mundo" (verbigracia, para ese momento específico, Bandung, Kenyatta, etc.). 6) también fue decisivo en la conformación de la matriz generadora el estudio de la obra de Américo Castro, de la cual tanto José como Vicente Gaos (hermano menor de José) publicaron reseñas en revistas mexicanas, ya que existen profundas huellas de dicho estudio en *América en la historia*, singularmente combinadas con una apropiación de determinados planteamientos de Sergio Buarque de Holanda. Vale la pena indicar de paso que es justamente en esos años que Zea comienza a estudiar el caso brasileño, de hecho, de ese tiempo proviene la sección brasileña de su *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, publicado en 1956, y origen evidente de la sección brasileña del *El pensamiento latinoamericano*. Cabe subrayar, también, que la apropiación de Castro tiene lugar paralelamente a la de *Erasmo y España*, del sabio francés Marcel Bataillon, publicado por primera vez en castellano en México, en 1950 –con un apéndice titulado "Erasmo y el Nuevo Mundo". Asimismo, es oportuno puntualizar que, hasta donde alcanza mi conocimiento, Zea no volvería a citar a Américo Castro ni a Marcel Bataillon en sus trabajos ulteriores. Con la información a mi alcance no estoy en condiciones de aclarar las razones de dicha reticente peculiaridad, sin embargo, y como veremos, ello no significa que Zea abandonase por completo aquello que *encontrara* en la pareja Castro-Bataillon, lo cual estaba ya –agreguemos al pasar– prefigurado, aunque sólo sea en parte, en el Gaos de la etapa del fervor –en su reformulación del tema España de los años ochenta, Zea acudiría a la obra de Pedro Bosch Gimpera

para análogo fin. 7) también destaca el estudio –previsible a partir de lo anterior– de aspectos relacionados con la historia del liberalismo y del orbe cultural anglosajón. Ahí desempeñan un papel importante sus aproximaciones a los trabajos de Ernst Troeltsch, Harold Laski y Juan Antonio Ortega y Medina, entre otros. *8*) por estar muy relacionado con el referido creciente interés en el "mundo no occidental", hay que colocar en un sitio importante el contacto de Zea con la historia del orbe cultural ruso, en la que la figura de Fiodor Dostoievski, muy en particular de su postrer discurso sobre Pushkin, cobra a su vez una centralidad remarcable. *9*) Por último, hay que señalar una referencia de esos años que, hasta donde sé, no ha sido debidamente puesta de relieve, y que posee profundas implicaciones para una reflexión sobre la índole del hispano o latinoamericanismo: la incorporación por el Zea de ese tiempo de la contraposición comunidad/sociedad, acuñada por el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, misma que se trabaja en el cuerpo del capítulo. Hay que decir que la apropiación de Tönnies por Zea es relativa y algo vacilante: hay, es cierto, una huella de lectura más o menos clara, sin embargo, no podría decirse que Zea hubiera estudiado pacientemente a Tönnies (y sin embargo, aunque incidental, la alusión es altamente significativa) ni, tampoco, que hubiera desarrollado sistemáticamente –entonces o después– su personal concepción del par conceptual. Digamos al pasar que parece no haber una historia de la recepción de Tönnies en México ni en América Latina; limitadas, mis búsquedas en ese sentido no arrojaron demasiados frutos de interés: *Comunidad y sociedad* apareció publicada por la editorial Losada de Buenos Aires en 1947; poco antes el Fondo de Cultura Eco-

nómica dio a conocer una traducción de *Principios de sociología*, en versión de Vicente Llorens; sin embargo, en torno a 1950, Tönnies no parece ser un autor demasiado frecuentado en México: las referencias a su producción intelectual son muy contadas tanto en la *Revista Mexicana de Sociología* como en otras publicaciones periódicas conexas que he revisado; es incluso probable que Zea *accediera* a las ideas de Tönnies por la vía de su toma de contacto con aportaciones de otros autores. Más allá de lo anterior, que merece sin duda una indagación más exhaustiva, quisiera insistir sobre el hecho de que considero que en esta relativa y no sistemáticamente trabajada y acaso vacilante asimilación zeiana reside una clave de la mayor importancia no sólo para comprender la ecuación Zea, sino además para proponer una posible *salvación* del latinoamericanismo de nuestros días.

9. Zea y sus críticos*

Además de su polémica con O'Gorman –más bien tácita, pero dilatada y crucial según he indicado–, Zea se vio

* Para elaborar la apostilla 9 he empleado los siguientes materiales: Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo Veintiuno, 1968 (pp. 85-89); Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo Veintiuno, 1969 (pp. 46-47); "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana", en *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974; Harold E. Davis, "La historia de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 2, 1969, UNAM, México, Charles Hale, "Sustancia y método en el pensamiento de

involucrado en otros debates, de los cuales vale la pena destacar dos, que tuvieron lugar alrededor de 1970. El primero concierne a la inteligente embestida crítica de Augusto Salazar Bondy (1968), seguida del no menos inteligente contraataque zeiano (1969). El segundo está ligado al tenso diálogo que se suscitó entre Zea y los "historiadores intelectuales estadounidenses" –Charles Hale, William Raat y Harold Davis. Desde perspectivas distintas, tanto Salazar Bondy como los "historiadores intelectuales estadounidenses" pusieron seriamente en entredicho algunos de los supuestos básicos sobre los que venían apoyándose los trabajos de Zea; la consideración de los argumentos desplegados en tales embestidas y sus correspondientes réplicas es no sólo interesante, sino además actual.

La tesis principal de *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, de Augusto Salazar Bondy, fue responder negativamente a dicha interrogante: a su modo de ver, no existe una filosofía *de* nuestra América, sino, en todo caso, una filosofía *en* nuestra América. Se trata, empero, de una filosofía pletórica de rasgos negativos, en última instancia derivados de la condición dependiente de nuestros países y de la situación de alienación, mixtificación e inautenticidad por ella generada. Entre dichos rasgos se cuentan el carácter trasplantado, la discontinuidad, la sinopsis y la fragmentación, el sentido imitativo, la superficialidad y pobreza de los planteamientos

---

Leopoldo Zea", en *Historia Mexicana*, núm. 2, vol. XX, El Colegio de México, 1970 México; William Raat, "Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 3, 1970, UNAM, México.

y desarrollos, la ausencia de una tendencia metodológica y/o teórica característica, la inexistencia de aportes originales, el sentimiento de frustración intelectual (derivado justamente de la conciencia de la falta de originalidad), la insignificancia social y cultural:

> No nos extrañe que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada [...]; insistimos en que lo decisivo en el caso hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que tiene como variante histórica multinacional [...] La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta [...] Ha de ser entonces una reflexión *sobre* nuestro *status* antropológico o, en todo caso *consciente* de él, con vistas a su cancelación.

Como puede apreciarse, el indiscutiblemente negativo cuadro trazado por Salazar Bondy colisiona en aspectos medulares tanto con la propuesta del Gaos del momento del fervor, como con la perspectiva desarrollada por Zea. En su libro-réplica titulado *La filosofía americana como filosofía sin más* Zea argumentó que sí puede hablarse de una filosofía *nuestra*, no orientada a la elaboración de sistemas, sino más bien confundiéndose con la *ideología* y, en tanto tal, empeñada en resolver nuestros problemas más urgentes, aquellos derivados de la relación de subordinación con respecto al mundo occidental. En un pasaje que es altamente revelador de que lo que hay en juego en esta disputa son distintas ideas de lo que es y de lo que debe ser la actividad filosófica, escribe Zea: "La filosofía es algo más que ciencia riguro-

sa, algo más que lógica capaz de deslindar, con precisión, lo que se supone que es de lo que no es; la filosofía es, también, ideología, como ha sido y es también ética. Una ideología y una ética que se preguntan por ese retraso de las relaciones humanas en comparación con sus altos logros científicos y técnicos. Un Zea ético, ideólogo asumido como tal, muy próximo al Gaos diltheyano, al del fervor, un Zea *sofista*, en el sentido más enaltecedor, y no peyorativo, de la expresión.

Por su parte, los "historiadores intelectuales estadounidenses" –en particular Hale y Raat– orientaron sus municiones críticas a poner de relieve que lo hecho por Zea no era precisamente filosofía *ni* historia y que era, en última instancia, insatisfactorio, ya que la mezcla aludida no se ajustaba bien a los requerimientos de la disciplina histórica, más próximos a la ciencia que al ejercicio subjetivo e ideológico cultivado por Zea. A este tipo de cuestionamientos –dentro de los cuales ha de incluirse, por el lado de la filosofía, al mexicano Luis Villoro, en su momento también discípulo de Gaos– Zea respondió defendiendo la posibilidad y la necesidad de una filosofía que no sea *ancilla scientiae* (instrumento, técnica), así como también la posibilidad y el requerimiento de una *filosofía de la historia* (americana y no), cuya especificidad residiría en su vocación a introducirse frontalmente en los debates relativos al *sentido*, y ello en los múltiples sentidos de la palabra *sentido*. Es interesante poner de relieve que Zea advierte en la actitud filosófica emblematizada por Villoro un sentido análogo a la disposición de la etapa positivista consistente en adoptar filosofías "ajenas" como instrumento para alcanzar el anhelado desarrollo. Cabe notar asimismo que hay aquí una idea de

los vínculos entre filosofía y ciencia que no coincide plenamente con las ideas gaosianas al respecto –con mayor precisión, aunque coincidan este Zea y el último Gaos en postular no sólo la contraposición filosofía/ciencia sino también el horizonte de una derrota eventualmente mortal de la filosofía, en lo que no coinciden es en la actitud vital que toman ante semejante panorama–. Como sabemos, perdido el fervor de la primera década y media mexicana, Gaos se adentra crecientemente en los meandros de un escepticismo más o menos impasible o desgarrado. Zea no perderá el fervor jamás; en su caso no se trata tan solo del fervor de lo propio o de lo propio positivo, sino también del fervor puesto en el cultivo de la filosofía de la historia entendida como vía de acceso al *sentido*; en otras palabras, el cultivo de la filosofía de la historia entrevista como vía para cumplimentar la antigua promesa de una metafísica.

10. La disputa del Quinto Centenario*

A partir de *ca.* 1985 tuvo lugar un intenso debate relativo a la significación del Quinto Centenario del "Descubrimien-

* Esta última apostilla ha sido elaborada con base en los siguientes materiales: Juan Antonio Ortega y Medina, "Apéndice polémico", en *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, México, UNAM, 1987 y, del mismo autor, "Controversia final (?) O'Gorman-León Portilla", en Guadalupe Curiel y Arturo Gómez, *Colón en la Biblioteca Nacional de México. Homenaje a Edmundo O'Gorman. Conferencias*, México, IIB-UNAM, 1992; también, Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 1990 (el extracto citado está toma-

to de América". Ríos de tinta corrieron en procura de establecer cuál debía ser el *pathos* de la conmemoración y cuáles los conceptos más adecuados para pensar, no sólo el quinto centenario, sino la entera historia americana. Sin duda, el debate mexicano ha de contarse entre las más ricas y estimulantes confrontaciones historiográficas e ideológicas que entonces tuvieron lugar; previsiblemente, Zea y O'Gorman, protagonistas de nuestra historia, se enzarzaron en la disputa.

Todo comenzó cuando, en una reunión de la Organización de los Estados Americanos (OEA) llevada a cabo en Santo Domingo en 1984, los representantes mexicanos: Miguel León-Portilla, José María Muriá y Alberto Lozoya, introdujeron la noción del *encuentro de dos mundos o culturas* para pensar el acontecimiento de 1492 y los complejísimos procesos por él desencadenados. La idea fue recibida con simpatía por los demás miembros del organismo, volviéndose incluso posición oficial del gobierno mexicano –meses después, León Portilla fue nombrado presidente de la *Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos*, consagrada justamente a coordinar y promover la conmemoración–. Huelga aclarar que, desde el principio, la imagen de *encuentro* estuvo orientada a suprimir o superar el inveterado europeocentrismo con el que se había apreciado

---

do del ensayo "Autodescubrimiento", que abre ese volumen, p. 21); *Regreso de las carabelas*, México, CCyDEL-UNAM, 1993. Para el "lado O'Gorman" del asunto, véase Conrado Hernández, "Edmundo O'Gorman y la polémica de la historia", en su libro *Edmundo O'Gorman: idea de la historia, ética y política*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006. Para un panorama amplio, Enrique Plasencia de la Parra (comp.), *La invención del quinto centenario*, México, INAH, 1996.

do tradicionalmente el acontecimiento y sus proyecciones.

En una fascinante serie textual iniciada en mayo de 1985, O'Gorman puso seriamente en entredicho la tesis promovida por León Portilla. Desplegando todo el saber americanista que había acumulado durante medio siglo, O'Gorman argumentó que el concepto de *encuentro* era tan sustancialista, anacronizante e históricamente falso como el de *descubrimiento*; señaló también, insistiendo sobre una antigua idea suya, que el contacto entre el europeo y la realidad física y moral de las nuevas tierras no debía ser pensado tanto en términos de *encuentro* como en términos de *apoderamiento* de todo lo americano por *incorporación* y *reducción* de la realidad americana a la cultura de Occidente. Para O'Gorman, lo que sucedió entonces no se deja captar bien bajo las nociones de choque, confrontación, encuentro o fusión, sino que debe conceptuarse primordialmente como *entrañable asimilación ontológica*. Consecuentemente, O'Gorman calificó al acuerdo presidencial antes aludido como una medida de grave y culpable ligereza, que conduciría al absurdo de conmemorar un suceso que nunca ocurrió. Asimismo, propuso preservar la antigua designación de Día de la Raza, con la cual no se glorificaba menos el pasado histórico común, los ideales hispanoamericanos y demás. León Portilla no respondió de inmediato a los cuestionamientos, cuando lo hizo, insistió en los términos de su tesis, objetando a la vez los argumentos y las intenciones de O'Gorman; ello suscitó previsiblemente una contrarréplica.

Es interesante poner de relieve cuatro elementos de esta dinámica: *1*) los textos que componen la disputa –de la cual tomaron parte no sólo O'Gorman y León Portilla, sino tam-

bién otras destacadas figuras de la cultura mexicana como Silvio Zavala, Antonio Gómez Robledo y Eduardo Blanquel, por mencionar sólo algunos– fueron apareciendo, mayormente, en la prensa periódica; oportunamente, Juan A. Ortega y Medina se ocupó de recogerlos y examinarlos, primero en el "Apéndice polémico" de 1988 y luego en la ponencia de 1990; *2*) fue justamente a raíz de dicha disputa que O'Gorman presentó su renuncia a la Academia Nacional de Historia, entidad de la que era a la sazón director; *3*) cuando en cierto momento, y por razones que desconozco, León Portilla renunció a la presidencia de la Comisión Nacional Conmemorativa, fue reemplazado ni más ni menos que por Leopoldo Zea; *4*) salvo un cruce breve y muy puntual, no hubo, hasta donde alcanza mi conocimiento, un intercambio polémico significativo-*textualizado* entre los postreros O'Gorman y Zea.

El cruce halló expresión textual en un artículo o'gormaniano aparecido en *El Búho* en la segunda mitad de 1988, titulado "¿Qué hacer con Leopoldo Zea?"; su contenido y tono interesan no sólo en función de la polémica sobre el quinto centenario, sino también, y acaso sobre todo, porque se revelan indicativos de lo que la figura de Zea despertaba en O'Gorman –no es preciso aguzar demasiado la mirada para apreciar una distancia hasta cierto punto análoga a la que había mantenido con su hermano Juan (ante todo, el cuestionamiento a la militancia oficiosa), así como de un aristocrático desdén (la pluma de Zea es calificada como turbia; sus razonamientos, como tediosos y confusos, comparables tanto con los jeroglíficos que en el siglo XVIII quiso descifrar el licenciado Borunda como con la no menos indescifrable y en última instancia inútil *clave* borundiana).

Previsiblemente, en todo ese tiempo Zea habló y escribió mucho sobre el tema; los materiales que elaborara fueron recogidos en un par de volúmenes dados a conocer por el año de 1992. En general, lo medular de su *posición* se deja apreciar bien en el siguiente extracto, todo él construido, como puede notarse, en torno al concepto de *encubrimiento*:

> Pronto se cumplirán los cinco siglos de esta fecha que se ha calificado como del descubrimiento, pero que legítimamente es de un gigantesco encubrimiento; ineludible y natural encubrimiento, impuesto por una cultura a otra. No es ésta una fecha para festejar ni repudiar, sino para reflexionar profundamente sobre lo que a lo largo de cinco siglos se ha originado en esta región y lo que ha significado para la Europa que lo hizo posible, más en concreto para el mundo ibérico, España y Portugal, que al encubrir, mezclaron su sangre y cultura con las de los pueblos de esta región. Mezcla quizá no racionalmente buscada, vista incluso como vergonzosa a partir de la propia arrogancia; pero al fin y al cabo mezcla que ha sido y será ejemplo para otros encuentros culturales en la Tierra, originados por la expansión de pueblos que sólo vieron en los hombres y pueblos con los que se encontraron, parte de la flora y fauna por explotar. 1992 puede ser la fecha del auténtico descubrimiento del mundo a que dio origen 1492. El descubrimiento de un mundo peculiar, surgido del encuentro de las culturas que se han dado cita en esta región, que ha ido absorbiendo y asimilando las diversas capas con que se pretendió cubrir su identidad, una identidad hecha de la misma asimilación de esas capas encubridoras.

Desde mi punto de vista, la *posición Zea* se presenta *en este caso* como una derivación más o menos natural de su momento tercermundista y vindicador del "gentío materno", generando empero tensiones argumentativas e interpretativas al estar relacionada tanto con sus antiguas y sostenidas ideas acerca de la índole a fin de cuentas *occidental* de Iberoamérica como con la significación última de su prédica, *modernizadora-occidentalizadora* en última instancia o, al menos, en una de sus dimensiones fundamentales –ni qué decir de las dificultades que supondría articular el *pathos* subyacente a la imagen del *encubrimiento* con la distancia crítica ante el neo-zapatismo, así como con lo que podríamos llamar su *mensaje final*, contenido fundamentalmente en *Fin de milenio*, su último libro de envergadura.

BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, José Luis, "La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México, FCE/UNAM, 1970.

———, *La idea de América. Origen y evolución*, Madrid, Istmo, 1972.

———, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, México/Madrid, FCE, 1998.

———, *José Gaos*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica-Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001.

——— y Antonio MONCLÚS (coords.), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Madrid, Anthropos, 1989, 2 tomos.

ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, México, CCyDEL-UNAM, 1992, "Prólogo" de Mario Magallón.

ALTAMIRANO, Carlos (director), *Historia de los intelectuales en América Latina*, Buenos Aires, Katz, 2008-2010, 2 vols.

ARAYA, Guillemo, *El pensamiento de Américo Castro. Estructura intercastiza de la historia de España*, Madrid, Alianza, 1983.

ARDAO, Arturo, "El historicismo y la filosofía americana", *Cuadernos Americanos*, julio-agosto de 1946, México.

———, "Los dos europeísmos de Ortega", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 403-405, 1984, Madrid.

———, *América Latina y la latinidad*, México, CCyDEL-UNAM, 1993.

ARÉVALO, Juan José, *Fábula del tiburón y las sardinas: América Latina estrangulada*, México, América Nueva, 1956.

BAJTÍN, Mijaíl M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986 [1ª ed. 1929; corregida y aumentada en 1963].

BARNES, Julian, *El loro de Flaubert*, Barcelona, Anagrama, 1994 [1984].

BATAILLON, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966 [1ª ed. 1937; edición en español, corregida y aumentada, 1950].

BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo Veintiuno, 2004 [1982].

BEVERLEY, John, Michael ARONNA y José OVIEDO (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, 1995.

BLANQUEL, Eduardo, "Dos ideas sobre América: Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea", *Anuario de Historia*, año 1, 1961, FFyL-UNAM, México.

BRADING, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1991.

CACHO VIU, Vicente, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

CARBIA, Rómulo, *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*, Buenos Aires, Orientación Española, 1943.

Cardiel Reyes, Raúl, "Prólogo", a José Gaos, *OCVII*, México, UNAM, 1987.

Castro, Américo, "Lo hispánico y el erasmismo", *Revista de Filología Hispánica*, II, 1940 (primera parte) y IV, 1942 (segunda y tercera partes), Buenos Aires.

———, "Sobre la relación entre ambas Américas", *Revista Iberoamericana*, núm. 3, II, 1940, México.

———, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948.

Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, CCyDEL-UNAM, 1991.

———, "Pensador ¿incómodo?", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 2004, México.

Chavarri, Raúl, "Ortega y América", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 403-405, 1984, Madrid.

Cline, Howard (ed.), *Latin American History. Essays on its Study and Teaching, 1898-1965*, Conference on Latin American History, University of Texas Press, 1967.

COMITÉ MEXICANO DE CIENCIAS HISTÓRICAS, *Biobibliografía de Edmundo O'Gorman*, México, 1996.

Crespo, Horacio, "Diego Barros Arana y su *Historia de América*", en Ignacio Sosa Álvarez, *América Latina. Enfoques historiográficos*, México, UNAM, 2009.

———, "En torno a la fundamentación de la historiografía latinoamericana", en Norma de los Ríos e Irene Sánchez Ramos, *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, UNAM, 2005.

DAVIS, Harold E., "La historia de las ideas en Latinoamérica", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 2, 1969, UNAM, México.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo, "Una agenda para la intelectualidad de América Latina y el Caribe: acogiendo la herencia de Leopoldo Zea para pensar más allá del estado-nación", *Universum*, núm. 25, 2010 vol. 2, pp. 41-56, Talca.

DILTHEY, Wilhelm, "La esencia de la filosofía", *Filosofía y Letras*, núms. 11-13, julio de 1943 a febrero de 1944, traducción de Samuel Ramos.

DUST, Patrick (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Hispanic Issues, vol. V, Minneapolis, The Prisma Institute, 1989.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000.

————, *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006.

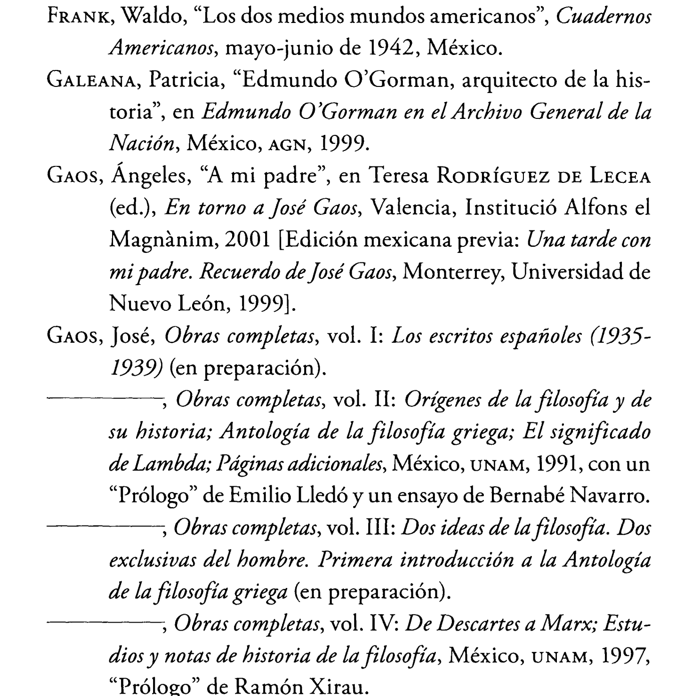
ELLIOT, John H., "De Bry y la imagen europea de América", en Teodoro DE BRY, *América (1590-1634)*, Madrid, Siruela, 1997, edición a cargo de Gereon Sievernich.

ESTRADA, Genaro. "Introducción" a Silvio ZAVALA, *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, Antigua Librería Robredo, 1937.

FELL, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, México, UNAM, 1989.

FERNÁNDEZ, Justino, "Edmundo O'Gorman, su varia personalidad", en Juan A. ORTEGA y MEDINA (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Diógenes, 1971.



———, *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.

FRANK, Waldo, "Los dos medios mundos americanos", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1942, México.

GALEANA, Patricia, "Edmundo O'Gorman, arquitecto de la historia", en *Edmundo O'Gorman en el Archivo General de la Nación*, México, AGN, 1999.

GAOS, Ángeles, "A mi padre", en Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA (ed.), *En torno a José Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001 [Edición mexicana previa: *Una tarde con mi padre. Recuerdo de José Gaos*, Monterrey, Universidad de Nuevo León, 1999].

GAOS, José, *Obras completas*, vol. I: *Los escritos españoles (1935-1939)* (en preparación).

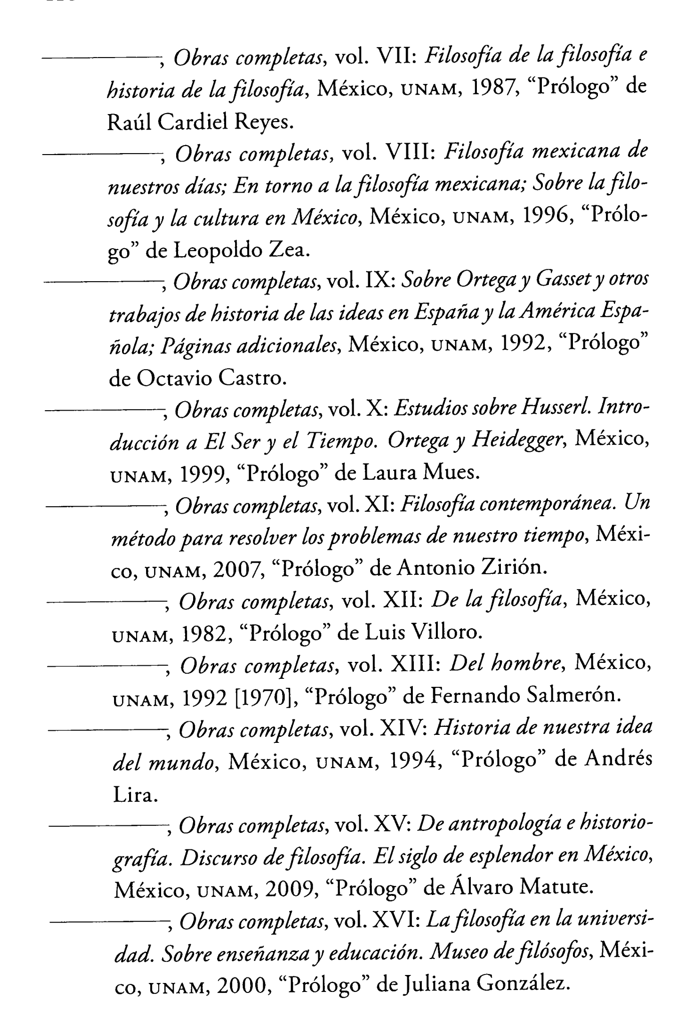
———, *Obras completas*, vol. II: *Orígenes de la filosofía y de su historia; Antología de la filosofía griega; El significado de Lambda; Páginas adicionales*, México, UNAM, 1991, con un "Prólogo" de Emilio Lledó y un ensayo de Bernabé Navarro.

———, *Obras completas*, vol. III: *Dos ideas de la filosofía. Dos exclusivas del hombre. Primera introducción a la Antología de la filosofía griega* (en preparación).

———, *Obras completas*, vol. IV: *De Descartes a Marx; Estudios y notas de historia de la filosofía*, México, UNAM, 1997, "Prólogo" de Ramón Xirau.

———, *Obras completas*, vol. V: *El pensamiento hispanoamericano; Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, México, UNAM, 1993, "Prólogo" de Elsa Cecilia Frost.

———, *Obras completas*, vol. VI: *Pensamiento de lengua española; Pensamiento español*, México, UNAM, 1990, "Prólogo" de José Luis Abellán.



———, *Obras completas*, vol. VII: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, UNAM, 1987, "Prólogo" de Raúl Cardiel Reyes.

———, *Obras completas*, vol. VIII: *Filosofía mexicana de nuestros días; En torno a la filosofía mexicana; Sobre la filosofía y la cultura en México*, México, UNAM, 1996, "Prólogo" de Leopoldo Zea.

———, *Obras completas*, vol. IX: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española; Páginas adicionales*, México, UNAM, 1992, "Prólogo" de Octavio Castro.

———, *Obras completas*, vol. X: *Estudios sobre Husserl. Introducción a El Ser y el Tiempo. Ortega y Heidegger*, México, UNAM, 1999, "Prólogo" de Laura Mues.

———, *Obras completas*, vol. XI: *Filosofía contemporánea. Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo*, México, UNAM, 2007, "Prólogo" de Antonio Zirión.

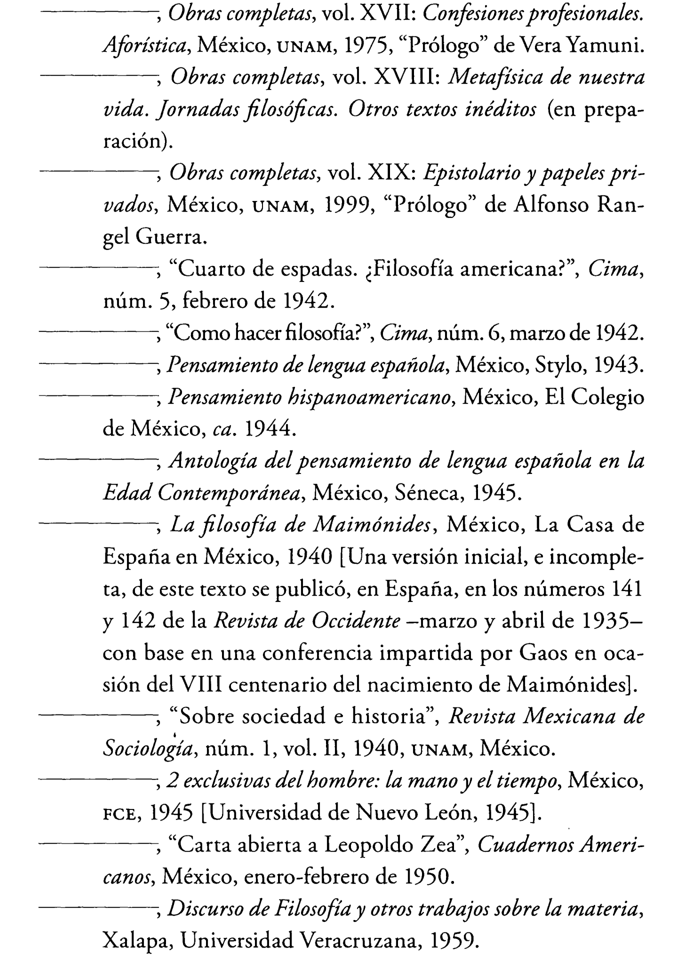
———, *Obras completas*, vol. XII: *De la filosofía*, México, UNAM, 1982, "Prólogo" de Luis Villoro.

———, *Obras completas*, vol. XIII: *Del hombre*, México, UNAM, 1992 [1970], "Prólogo" de Fernando Salmerón.

———, *Obras completas*, vol. XIV: *Historia de nuestra idea del mundo*, México, UNAM, 1994, "Prólogo" de Andrés Lira.

———, *Obras completas*, vol. XV: *De antropología e historiografía. Discurso de filosofía. El siglo de esplendor en México*, México, UNAM, 2009, "Prólogo" de Álvaro Matute.

———, *Obras completas*, vol. XVI: *La filosofía en la universidad. Sobre enseñanza y educación. Museo de filósofos*, México, UNAM, 2000, "Prólogo" de Juliana González.



———, *Obras completas*, vol. XVII: *Confesiones profesionales. Aforística*, México, UNAM, 1975, "Prólogo" de Vera Yamuni.

———, *Obras completas*, vol. XVIII: *Metafísica de nuestra vida. Jornadas filosóficas. Otros textos inéditos* (en preparación).

———, *Obras completas*, vol. XIX: *Epistolario y papeles privados*, México, UNAM, 1999, "Prólogo" de Alfonso Rangel Guerra.

———, "Cuarto de espadas. ¿Filosofía americana?", *Cima*, núm. 5, febrero de 1942.

———, "Como hacer filosofía?", *Cima*, núm. 6, marzo de 1942.

———, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1943.

———, *Pensamiento hispanoamericano*, México, El Colegio de México, *ca*. 1944.

———, *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, México, Séneca, 1945.

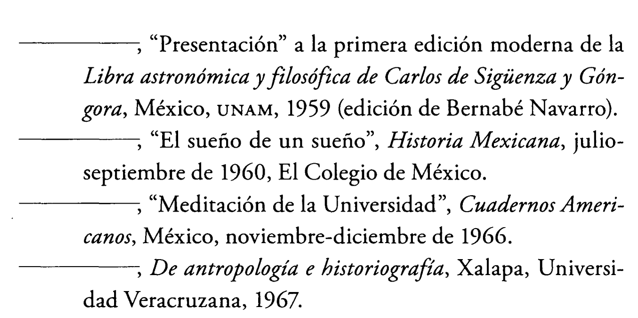
———, *La filosofía de Maimónides*, México, La Casa de España en México, 1940 [Una versión inicial, e incompleta, de este texto se publicó, en España, en los números 141 y 142 de la *Revista de Occidente* –marzo y abril de 1935– con base en una conferencia impartida por Gaos en ocasión del VIII centenario del nacimiento de Maimónides].

———, "Sobre sociedad e historia", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, vol. II, 1940, UNAM, México.

———, *2 exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, México, FCE, 1945 [Universidad de Nuevo León, 1945].

———, "Carta abierta a Leopoldo Zea", *Cuadernos Americanos*, México, enero-febrero de 1950.

———, *Discurso de Filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1959.



———, "Presentación" a la primera edición moderna de la *Libra astronómica y filosófica de Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, UNAM, 1959 (edición de Bernabé Navarro).

———, "El sueño de un sueño", *Historia Mexicana*, julio-septiembre de 1960, El Colegio de México.

———, "Meditación de la Universidad", *Cuadernos Americanos*, México, noviembre-diciembre de 1966.

———, *De antropología e historiografía*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967.

———, "Historia y ontología", en Juan A. Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968.

———, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, con "Prólogo" de Leopoldo Zea.

Gaos, Vicente, "Una interpretación de España. *España en su historia*, de Américo Castro", *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 37, enero-marzo de 1950, México.

Garciadiego, Javier, *Cultura y política en el México posrevolucionario*, México, INEHRM, 2006.

Garritz, Amaya (coord.), *Un hombre entre Europa y América. Homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*, México, UNAM, 1993.

Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo: historia de una polémica, 1750-1900*, México, FCE, 1993 [1955].

———, *La naturaleza de las indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1992 [1975].

Gil Villegas, Francisco, "La influencia de Ortega en México", en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las primeras jornadas, celebradas en la Residencia de Estu-*

diantes en noviembre de 1994, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1998.

———, "Ortega y el hiperión mexicano", en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las segundas jornadas, celebradas en El Colegio de México en noviembre de 1996*, México, El Colegio de México, 1996.

———, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE/El Colegio de México, 1996.

GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis, "Presencia de América en la obra de Ortega y Gasset", en <http://revistas.ucm.es/ghi/02116111/articulos/QUCE8383220125A.PDF> [consultado en septiembre de 2010].

GRANADOS GARCÍA, Aimer y Carlos MARICHAL, *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, México, El Colegio de México, 2004.

HALE, Charles, "Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea", *Historia Mexicana*, núm. 2, vol. XX, octubre-diciembre de 1970, El Colegio de México.

———, "Frank Tannenbaum y la revolución mexicana", *Secuencia*, septiembre-diciembre de 1997.

HANKE, Lewis, *¿Tienen las Américas una historia común?*, México, Diana, 1966.

HERNÁNDEZ FLORES, Guillermo, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, CCyDEL-UNAM, 2004, "Prólogo" de Mauricio Beuchot.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Fernando, "Leopoldo Zea o el *sin-fondo* inagotable de 'lo propio'", *Nostromo. Revista Crítica Latinoamericana*, núm. 1, invierno de 2007, México.

Hernández, Conrado, *Edmundo O'Gorman: idea de la historia, ética y política*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2006.

instituto panamericano de geografía e historia, *El ipgh, su creación, desarrollo y programa de acción, 1929-1955: un cuarto de siglo al servicio de sus estados miembros*, México, ipgh, 1956.

Juderías, Julián, *La leyenda negra: estudios acerca del concepto de España en el extranjero*, Barcelona, Araluce, 1943 [1ª ed. *ca*. 1914].

Kozel, Andrés, "Razón de ser del parricidio", *Nostromo. Revista Crítica Latinoamericana*, núm. 1, invierno de 2007, México.

———, "Barroco americano y crítica de la modernidad burguesa", *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos 2007*, vol. 2, México, ffyl-unam, 2008.

———, *La Argentina como desilusión. Contribución a la historia de la idea del fracaso argentino (1890-1955)*, México, Nostromo Ediciones/ppla-unam, 2008.

———, "O'Gorman el heterodoxo", en Silvia Soriano y Hernán Taboada (coords.), *Visiones latinoamericanas de la nación*, México, cialc-unam, 2009.

———, "Leer historia, ¿para qué? Mito y tragedia en la cultura histórica latinoamericana", *Casa del Tiempo*, México, núm. 28, vol. III, época IV, febrero de 2010, uam.

———, "Prólogo" a Gregorio Selser, en *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina*, México, camena-uacm/ciich-unam, 2010, tomo III (1899-1945).

Lapeyre, Henri, *Ensayos de historiografía*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1978.

LIDA, Clara, *La Casa de España en México*, México, El Colegio de México (Jornadas 113), 1992 [1988] (con la colaboración de José Antonio Matesanz).

———— y José Antonio MATESANZ, *El Colegio de México: una hazaña cultural, 1940-1962*, México, El Colegio de México, 1993 [1990] [Jornadas 117].

————, *Inmigración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*, México, Siglo XXI, 1997.

LIRA, Andrés, "Notas sobre la nacionalidad en José Gaos", en Álvaro MATUTE (ed.), *Historiografía española y norteamericana sobre México (coloquios de análisis historiográfico)*, México, UNAM, 1992.

————, "Cuatro historiadores", en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las primeras jornadas, celebradas en la Residencia de Estudiantes en noviembre de 1994*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1998.

LIZCANO FERNÁNDEZ, Francisco, *Leopoldo Zea: una filosofía de la historia*, Toluca, UAEM/UNAM, 2004 [2ª ed. ampliada respecto de la de 1986], "Prólogo" de Mario Magallón Anaya.

LÓPEZ Y LÓPEZ, Gregorio, "En pos de una filosofía zapoteca", *Filosofía y letras*, 27, México, UNAM, 1947.

LÖWITH, Karl, "Historia universal y salvación", en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1998.

LLERA, Luis de, *Ortega y la edad de Plata de la literatura española*, Roma, Bulzoni, 1991.

————, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, Madrid, Encuentro, 2004.

LLORENS, Vicente, *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*, Sevilla, Renacimiento, 2006 (edición a cargo de Manuel Aznar Soler).

MACGREGOR, Josefina (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, FFyL-UNAM, 2001.

MAGALLÓN, Mario, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 2007.

MAHARG, James, "Reflexiones en torno a la ideología de Ezequiel Martínez Estrada", *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 269, 1972, Madrid.

———— (ed.), *José Ortega y Gasset*, Madrid, ICI, 1992.

MAINER, José Carlos, *La edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*, Madrid, Cátedra, 1983.

MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *Sarmiento*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969 [1946].

————, *Los invariantes históricos en el Facundo*, Buenos Aires, Viau, 1947.

MATESANZ, José Antonio, *Las raíces del exilio. México ante la guerra civil española, 1936-1939*, México, El Colegio de México/FFyL-UNAM, 1999.

MATUTE, Álvaro, *La teoría de la historia en México: 1940-1973*, México, SEP, 1974.

————, "La visión de Edmundo O'Gorman del México nacional", en VVAA, *La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70° aniversario*, México, UNAM, 1978.

————, "Estudio introductorio" a Edmundo O'Gorman, *Historiología: teoría y práctica*, México, UNAM, 1999.

————, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX:*

la desintegración del positivismo (1911-1935), México, IIH-UNAM/FCE, 1999.

———, "El historiador filósofo", en Josefina MACGREGOR (coord.), *Homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, FFyL-UNAM, 2001.

———, *El historicismo en México. Historia y antología*, México, FFyL-UNAM, 2002.

———, "La genealogía de un historiólogo", *Letras Libres*, núm. 103, julio de 2007, México.

MEDIN, Tzvi, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*, México, UNAM, 1983.

———, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, FCE, 1994.

———, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México, UNAM/FCE, 1998.

MEINECKE, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943 [1936].

MÉNDEZ REYES, Salvador, *El hispanoamericanismo de Lucas Alamán (1823-1853)*, Toluca, UAEM, 1996.

MENDIOLA, Alfonso, "¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O'Gorman", *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005, UIA, México.

MINDÁN, Manuel, "El magisterio de José Gaos en España", en Teresa RODRÍGUEZ DE LECEA (ed.), *En torno a José Gaos*, Valencia, Institutió Alfons el Magnánim, 2001.

MOLINUEVO, José Luis (coord.), *Ortega y la Argentina*, Madrid, FCE, 1997.

MONCLÚS, Antonio, "José Gaos y el significado de 'transterrado'", en J. L. ABELLÁN y A. MONCLÚS (coords.), *El pensa-*

miento español contemporáneo y la idea de América, Madrid, Anthropos, 1989, tomo 2.

MORANDÉ, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y su superación*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.

MORENO, Rafael, "Gaos y la filosofía hispanoamericana", *Filosofía y Letras*, abril-junio de 1950.

MORISON, S. E. y H. S. COMMAGER, *Historia de los Estados Unidos de Norteamérica*, México, FCE, 1951.

MORSE, Richard, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo Veintiuno, 1982.

NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, El Colegio de México, 1950.

———, "Otra idea de la filosofía. Respuesta a Gaos", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1951, México.

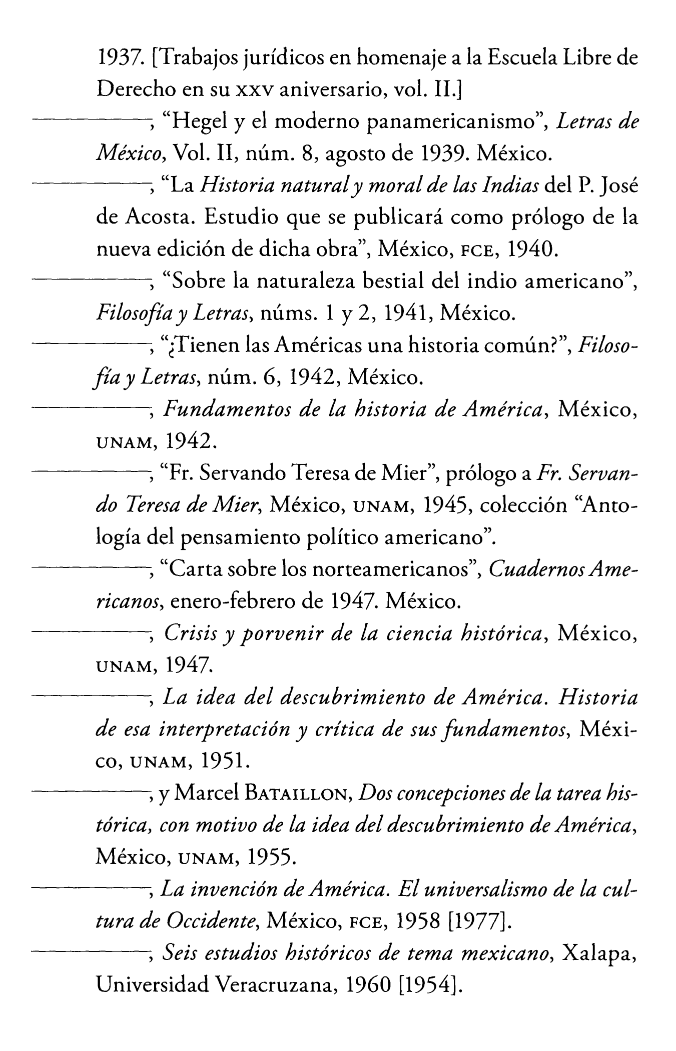
———, "Diálogo de filosofía entre el autor y el crítico", *Filosofía y Letras*, núms. 43-44, 1951.

———, *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998 [1961].

NORTHROP, Filmer, *El encuentro de Oriente y Occidente. Estudio sobre las posibilidades de un entendimiento mundial*, México, EDIAPSA, 1948 [1946].

O'GORMAN, Edmundo, "Santo Tomás More y 'La utopía de Tomas Moro en la Nueva España'", en *Santo Tomás More y "La utopía de Tomás Moro en la Nueva España". Una conferencia por Justino Fernández y un ensayo por Edmundo O'Gorman*, México, Alcancía, 1937.

———, *Breve historia de las divisiones territoriales. Aportación a la historia de la geografía de México*, México, Polis,



1937. [Trabajos jurídicos en homenaje a la Escuela Libre de Derecho en su XXV aniversario, vol. II.]

———, "Hegel y el moderno panamericanismo", *Letras de México*, Vol. II, núm. 8, agosto de 1939. México.

———, "La *Historia natural y moral de las Indias* del P. José de Acosta. Estudio que se publicará como prólogo de la nueva edición de dicha obra", México, FCE, 1940.

———, "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2, 1941, México.

———, "¿Tienen las Américas una historia común?", *Filosofía y Letras*, núm. 6, 1942, México.

———, *Fundamentos de la historia de América*, México, UNAM, 1942.

———, "Fr. Servando Teresa de Mier", prólogo a *Fr. Servando Teresa de Mier*, México, UNAM, 1945, colección "Antología del pensamiento político americano".

———, "Carta sobre los norteamericanos", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1947. México.

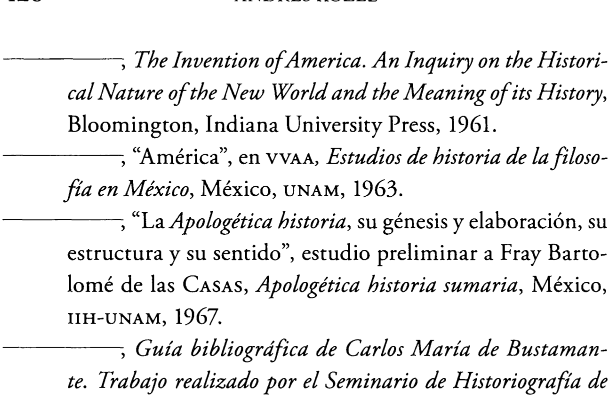
———, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 1947.

———, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, UNAM, 1951.

———, y Marcel BATAILLON, *Dos concepciones de la tarea histórica, con motivo de la idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1955.

———, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, FCE, 1958 [1977].

———, *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960 [1954].



———, *The Invention of America. An Inquiry on the Historical Nature of the New World and the Meaning of its History*, Bloomington, Indiana University Press, 1961.

———, "América", en VVAA, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1963.

———, "La *Apologética historia*, su génesis y elaboración, su estructura y su sentido", estudio preliminar a Fray Bartolomé de las CASAS, *Apologética historia sumaria*, México, IIH-UNAM, 1967.

———, *Guía bibliográfica de Carlos María de Bustamante. Trabajo realizado por el Seminario de Historiografía de la Facultad de Filosofía y Letras, bajo la dirección del doctor Edmundo O'Gorman*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1967.

———, "Epílogo, el triunfo de la República en el horizonte de su historia", en *A cien años del triunfo de la República*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1967 [Reimpreso por separado bajo el título *La supervivencia política novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1969].

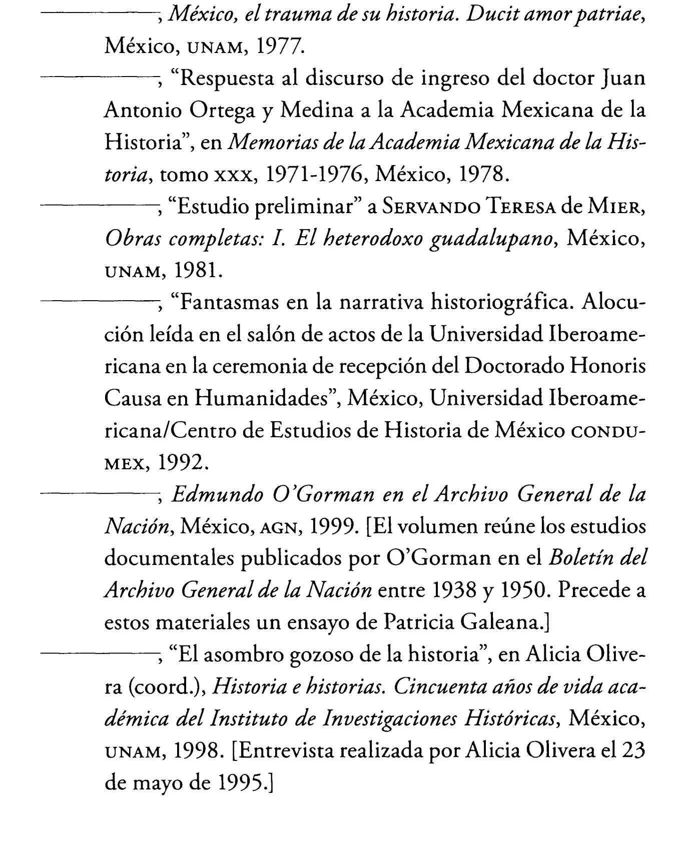
———, "Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española y Respuesta del académico de número y Cronista de la Ciudad, señor don Salvador Novo", México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1970.

———, "A propósito de la autobiografía de Juan O'Gorman", *Novedades*, México, 11 de abril de 1971.

———, "Del amor del historiador a su patria. Palabras pronunciadas al recibir el Premio Nacional de Letras, 1974",

México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1974.

———, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 1995 [1977].



———, *México, el trauma de su historia. Ducit amor patriae*, México, UNAM, 1977.

———, "Respuesta al discurso de ingreso del doctor Juan Antonio Ortega y Medina a la Academia Mexicana de la Historia", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XXX, 1971-1976, México, 1978.

———, "Estudio preliminar" a SERVANDO TERESA de MIER, *Obras completas: I. El heterodoxo guadalupano*, México, UNAM, 1981.

———, "Fantasmas en la narrativa historiográfica. Alocución leída en el salón de actos de la Universidad Iberoamericana en la ceremonia de recepción del Doctorado Honoris Causa en Humanidades", México, Universidad Iberoamericana/Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1992.

———, *Edmundo O'Gorman en el Archivo General de la Nación*, México, AGN, 1999. [El volumen reúne los estudios documentales publicados por O'Gorman en el *Boletín del Archivo General de la Nación* entre 1938 y 1950. Precede a estos materiales un ensayo de Patricia Galeana.]

———, "El asombro gozoso de la historia", en Alicia Olivera (coord.), *Historia e historias. Cincuenta años de vida académica del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, UNAM, 1998. [Entrevista realizada por Alicia Olivera el 23 de mayo de 1995.]

———, *Historiología: teoría y práctica*, México, UNAM, 1999, "Estudio introductorio" y selección a cargo de Álvaro Matute.

O'Gorman, Juan, "Autobiografía de Juan O'Gorman: soy hijo de dos personas terriblemente contradictorias", *El Universal* ("Revista de la Semana"), domingo 7 de marzo de 1971.

Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, en *OC I*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 [1914].

———, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, en *OC III*, Madrid, Alianza Editorial/ Revista de Occidente, 1983 [1921].

———, *El tema de nuestro tiempo*, en *OC III*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 [1923].

———, *Las Atlántidas*, en *OC III*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 [1924].

———, "Hegel y América", en *OC II*, Madrid, Revista de Occidente, 1983 [1930].

———, *La rebelión de las masas*, en *OC IV*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 [1930].

———, "Revés de almanaque", en *OC II*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 [1934].

———, "Historia como sistema", en *OC VI*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 [1935].

———, "Meditación del pueblo joven", en *OC VIII*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983 [1939].

Ortega y Medina, Juan Antonio (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968.

————, *Destino manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*, México, SEP, 1972.

————, "De Andrenios y Robinsones", discurso de recepción en la Academia Mexicana de la Historia leído en la sesión solemne del 5 de octubre de 1976, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XXX, 1971-1976, México, 1978.

————, "Edmundo O'Gorman y su idea de la historia", en VVAA, *La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70° aniversario*, México, UNAM, 1978.

————, *El conflicto anglo-español por el dominio oceánico: siglos* XVI *y* XVII, México, UNAM, 1981.

————, "La aportación de los historiadores españoles trasterrados a la historiografía mexicana", *Estudios de Historia Moderna y contemporánea de México*, vol. 10, 1986, UNAM.

————, *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, México, UNAM, 1987.

————, "Controversia final (?) O'Gorman-León Portilla", en Guadalupe CURIEL y Arturo GÓMEZ, *Colón en la Biblioteca Nacional de México.* Homenaje a Edmundo O'Gorman. Conferencias, México, IIB-UNAM, 1992.

————, *Reflexiones históricas*, México, Conaculta, 1993.

ORTEGA VILLALOBOS, Julio, "La idea de América en Eduardo Nicol", *Anthropos*, núm. 3, extraordinario y doble, 1998, Barcelona.

PALLOTTINI, Michele, *Logos, barbarie y utopía: preguntas y respuestas a Leopoldo Zea*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995.

El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad, Buenos Aires, Biblos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000-2004, 3 vols.

PÉREZ, Joseph, "Mundo hispánico y modernidad", en VVAA, *La latinidad y su sentido en América Latina (simposio)*, México, UNAM, 1986.

PHELAN, John, *El origen de la idea de Latinoamérica*, México, UNAM, "Cuadernos de Cultura Latinoamericana", núm. 31, 1979.

PINEDO, Javier, "José Ortega y Gasset, España y la modernidad", *Cuadernos Americanos*, julio-septiembre de 2007, México.

PLASENCIA DE LA PARRA, Enrique (comp.), *La invención del quinto centenario*, México, INAH, 1996.

PORTANTIERO, Juan Carlos, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*, México, Siglo Veintiuno, 1978.

RAAT, William, "Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 3, 1970, UNAM, México.

RAMOS, Carmen, "Edmundo O'Gorman como polemista", en Juan A. ORTEGA Y MEDINA (ed.), *Ciencia y autenticidad históricas. Escritos de homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968.

RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Imprenta Mundial, 1934 [2ª ed., aumentada, 1938].

REYES, Alfonso, "El erasmismo en América", en *Última Tule*, México, Imprenta Universitaria, 1942 [1937].

————, "Significado y actualidad de Virgin Spain", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1942, México.

RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración*, México, Siglo Veintiuno, 2003, esp. tomo III: *El tiempo narrado* [1985].

RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa (ed.), *En torno a José Gaos*, Valencia, Institutió Alfons el Magnánim, 2001.

———, "Una entrevista con Edmundo O'Gorman", *Historia Mexicana*, núm. 4, vol. XLVI, 1996, El Colegio de México, México.

RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida, *Juan O'Gorman. Arquitecto y pintor*, México, UNAM, 1982.

ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen, 1991.

ROMÁN CALVO, Norma (coord.), *Los géneros dramáticos, su trayectoria y su especificidad*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 2007.

ROMANELL, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana: panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, México, El Colegio de México, 1954, traducción de Edmundo O'Gorman; "Presentación" de José Gaos.

ROY, Joaquín, "Introducción" a Ezequiel MARTÍNEZ ESTRADA, *Panorama de los Estados Unidos*, Buenos Aires, Torres Agüero, 1985.

SALADINO, Alberto y Adalberto SANTANA (comps.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, IPGH/UNAM/FCE, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Buenos Aires, Tusquets, 2010.

SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo Veintiuno, 1968.

SALMERÓN, Fernando, *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, 2000.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás (comp.), *El destierro español en América. Un trasvase cultural*, Madrid, ICI, 1991.

Sánchez Cuervo, Antolín, "Eduardo Nicol ante el proyecto de un pensamiento en lengua española", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 112, otoño de 2007, El Colegio de Michoacán.

Savignano, Armando, "El problema de la filosofía española", *Anthropos*, núm. 3, extraordinario y doble, 1998, Barcelona.

Schaff, Adam, *Historia y verdad*, México, Grijalbo, 1974.

Shulgovski, A. F., "Romanticismo y positivismo en América Latina", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 12, 1979, unam, México.

Sierra, Carlos Antonio de la, *La última tempestad. Shakespeare y América Latina*, México, cnca/cndcr-Instituto de Cultura de Morelos, 2000.

Soler, Ricaurte, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, México, Siglo Veintiuno, 1987 [1980].

Sosa Álvarez, Ignacio, *América Latina. Enfoques historiográficos*, México, unam, 2009.

Stabb, Martin, *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano*, Caracas, Monte Ávila, 1969 [1967].

Suances Marcos, Manuel, "El pensamiento de Salvador de Madariaga sobre Hispanoamérica: 'hacia una federación iberoamericana'", José Luis Abellán y Antonio Monclús (coords.), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, Madrid, Anthropos, 1989, tomo 2.

Tannenbaum, Frank, "México: la lucha por la paz y el pan", *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, octubre-diciembre de 1951, México. [Versión castellana de Manuel Sánchez Sarto.]

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo Veintiuno, 2000 [1982].

————, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo Veintiuno, 2000 [1989].

TÖNNIES, Ferdinand, *Principios de Sociología*, México, FCE, *ca.* 1942, traducción de Vicente Llorens.

————, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947.

TORRE, Guillermo de, "Sobre una deserción. Carta a Alfonso Reyes", *Cuadernos Americanos*, julio-agosto de 1942, México.

TOYNBEE, Arnold, *Estudio de la historia. Compendio D.C. Somervell*, Buenos Aires, Emecé, 1952-1959, dos tomos.

————, *La civilización puesta a prueba*, Buenos Aires, Emecé, 1954 [1949].

————, *El mundo y el Occidente*, Buenos Aires, Aguilar, 1953 [1952].

————, *México y el Occidente*, México, Antigua Librería Robredo, 1955 [conferencias impartidas en 1953].

TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1951 [1911].

TROUSSON, Raymond, *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, 1995 [1979].

VALDÉS VIGNAU, Silvia, *El agnosticismo religioso de José Gaos*, tesis doctoral, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Pamplona, Universidad de Navarra, 1994.

VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, Madrid, Espasa Calpe, 1948 [1925].

————, *Bolivarismo y monroísmo*, Santiago de Chile, Ercilla, 1934.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida, "Don Edmundo O'Gorman y la historiografía mexicana", en Josefina MACGREGOR (coord.),

Homenaje a Edmundo O'Gorman, México, FFyL-UNAM, 2001.

VILLAGÓMEZ ROSAS, Norma, "Trayectoria del Calibán en ensayo latinoamericano", en VVAA, *El ensayo en Nuestra América. Para una reconceptualización*, México, UNAM, 1993.

VILLEGAS, Abelardo, "La idea de América", *Anuario de Historia*, año 1, 1961, FFyL-UNAM, México.

————, "El significado político del pensamiento de Edmundo O'Gorman", en Juan A. ORTEGA y MEDINA (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas. Escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman*, México, UNAM, 1968.

VILLORO, Luis, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en *El perfil de México en 1980*, México, Siglo Veintiuno, 1972.

VVAA, *Estudios de historia de la Filosofía en México*, México, UNAM, 1980.

VVAA, *La obra de Edmundo O'Gorman. Discursos y conferencias de homenaje en su 70 aniversario*, México, UNAM, 1978.

VVAA, *La latinidad y su sentido en América Latina. Simposio*, México, UNAM, 1986.

VVAA, *La utopía en América*, México, UNAM, 1991.

VVAA, *Análisis estructural del relato*, Puebla, Premiá Editora/La Red de Jonás, 1991.

VVAA, "Expediente: Edmundo O'Gorman: la crisis y el porvenir", *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005, Universidad Iberoamericana, México.

WHITE, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992 [1973].

————, "El valor de la narrativa en la representación de la

realidad", en *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós, 1992 [1980].

XIRAU, Ramón, "Los filósofos españoles transterrados", en VVAA, *Estudios de historia de la filosofía en México*, México, UNAM, 1980.

YAMUNI, Vera, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980.

———, *José Gaos, su filosofía*, México, UNAM, 1989.

ZAPATA, Francisco, *Ideología y política en América Latina*, México, El Colegio de México, 1990.

ZAVALA, Silvio, *La "Utopía" de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, Antigua Librería Robredo, 1937, "Introducción" de Genaro Estrada.

———, *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, El Colegio de México, 1941.

———, *El Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, México, IPGH, 1952.

ZEA, Leopoldo, "Aventura de la 'metahistoria'", *Cuadernos Americanos*, marzo-abril de 1942, México.

———, "En torno a una filosofía americana", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1942, México.

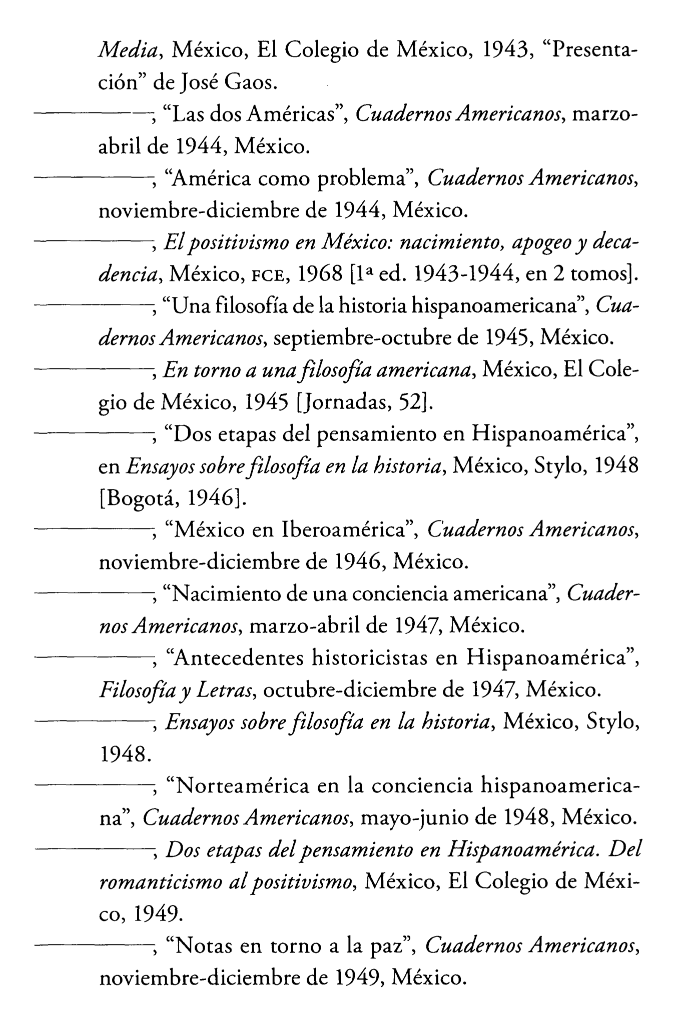
———, "La filosofía como historicismo", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1942, México.

———, "Las tretas de la historia", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1943, México.

———, "La filosofía en México", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1943, México.

———, "La historia en la filosofía de Scheler", *Filosofía y Letras*, octubre-diciembre de 1943, México.

———, "Superbus philosophus", en VVAA, *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad*



Media, México, El Colegio de México, 1943, "Presentación" de José Gaos.

————, "Las dos Américas", *Cuadernos Americanos*, marzo-abril de 1944, México.

————, "América como problema", *Cuadernos Americanos*, noviembre-diciembre de 1944, México.

————, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968 [1ª ed. 1943-1944, en 2 tomos].

————, "Una filosofía de la historia hispanoamericana", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1945, México.

————, *En torno a una filosofía americana*, México, El Colegio de México, 1945 [Jornadas, 52].

————, "Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948 [Bogotá, 1946].

————, "México en Iberoamérica", *Cuadernos Americanos*, noviembre-diciembre de 1946, México.

————, "Nacimiento de una conciencia americana", *Cuadernos Americanos*, marzo-abril de 1947, México.

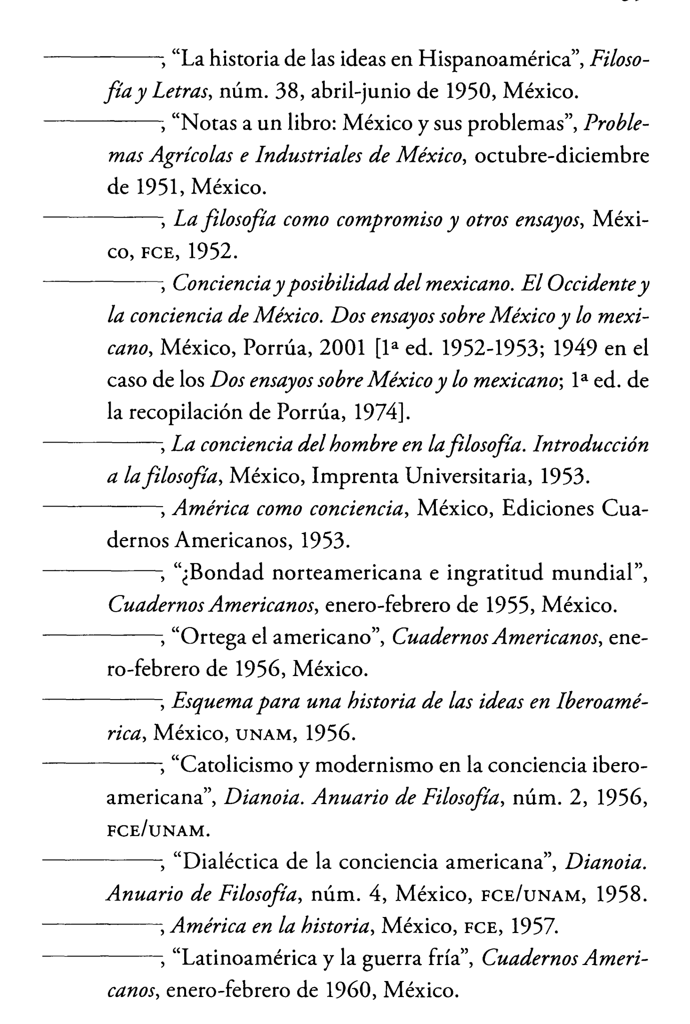
————, "Antecedentes historicistas en Hispanoamérica", *Filosofía y Letras*, octubre-diciembre de 1947, México.

————, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948.

————, "Norteamérica en la conciencia hispanoamericana", *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1948, México.

————, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, El Colegio de México, 1949.

————, "Notas en torno a la paz", *Cuadernos Americanos*, noviembre-diciembre de 1949, México.



———, "La historia de las ideas en Hispanoamérica", *Filosofía y Letras*, núm. 38, abril-junio de 1950, México.

———, "Notas a un libro: México y sus problemas", *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, octubre-diciembre de 1951, México.

———, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, FCE, 1952.

———, *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 2001 [1ª ed. 1952-1953; 1949 en el caso de los *Dos ensayos sobre México y lo mexicano*; 1ª ed. de la recopilación de Porrúa, 1974].

———, *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía*, México, Imprenta Universitaria, 1953.

———, *América como conciencia*, México, Ediciones Cuadernos Americanos, 1953.

———, "¿Bondad norteamericana e ingratitud mundial", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1955, México.

———, "Ortega el americano", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1956, México.

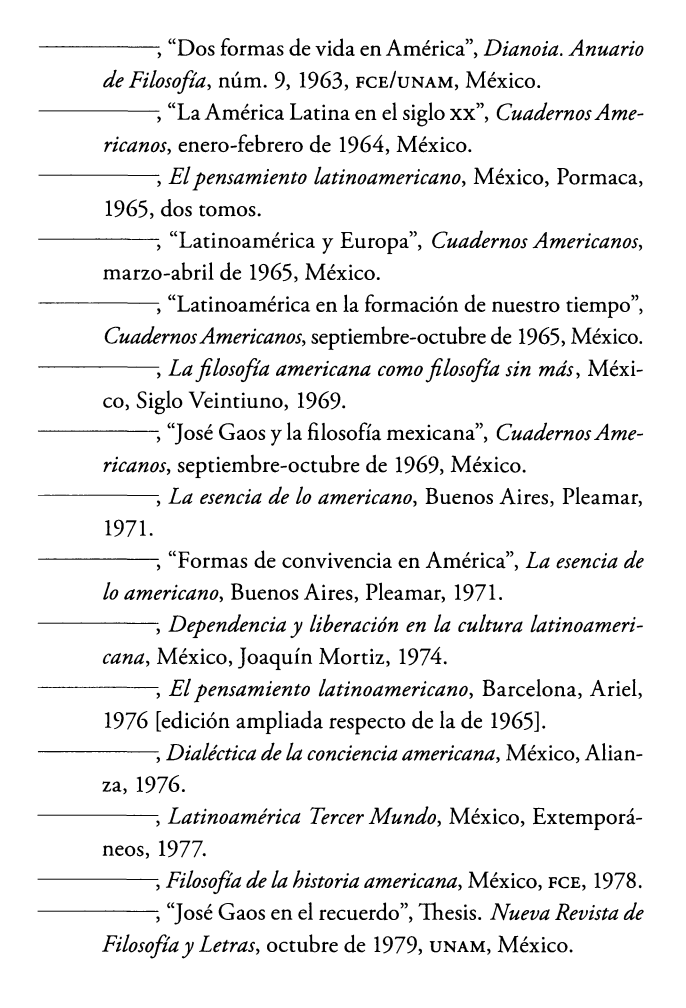
———, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, México, UNAM, 1956.

———, "Catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, núm. 2, 1956, FCE/UNAM.

———, "Dialéctica de la conciencia americana", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, núm. 4, México, FCE/UNAM, 1958.

———, *América en la historia*, México, FCE, 1957.

———, "Latinoamérica y la guerra fría", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1960, México.



———, "Dos formas de vida en América", *Dianoia. Anuario de Filosofía*, núm. 9, 1963, FCE/UNAM, México.

———, "La América Latina en el siglo XX", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1964, México.

———, *El pensamiento latinoamericano*, México, Pormaca, 1965, dos tomos.

———, "Latinoamérica y Europa", *Cuadernos Americanos*, marzo-abril de 1965, México.

———, "Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1965, México.

———, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo Veintiuno, 1969.

———, "José Gaos y la filosofía mexicana", *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre de 1969, México.

———, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971.

———, "Formas de convivencia en América", *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971.

———, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974.

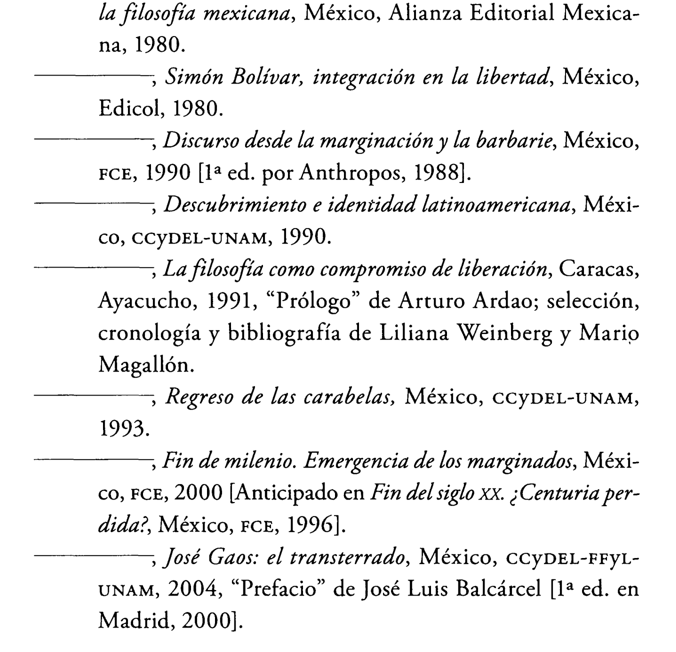
———, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976 [edición ampliada respecto de la de 1965].

———, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976.

———, *Latinoamérica Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977.

———, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

———, "José Gaos en el recuerdo", Thesis. *Nueva Revista de Filosofía y Letras*, octubre de 1979, UNAM, México.



———, "Prólogo" a la reedición de José GAOS, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.

———, *Simón Bolívar, integración en la libertad*, México, Edicol, 1980.

———, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990 [1ª ed. por Anthropos, 1988].

———, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 1990.

———, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Ayacucho, 1991, "Prólogo" de Arturo Ardao; selección, cronología y bibliografía de Liliana Weinberg y Mario Magallón.

———, *Regreso de las carabelas,* México, CCyDEL-UNAM, 1993.

———, *Fin de milenio. Emergencia de los marginados*, México, FCE, 2000 [Anticipado en *Fin del siglo XX. ¿Centuria perdida?*, México, FCE, 1996].

———, *José Gaos: el transterrado*, México, CCyDEL-FFyL-UNAM, 2004, "Prefacio" de José Luis Balcárcel [1ª ed. en Madrid, 2000].

La idea de América en el historicismo mexicano
se terminó de imprimir en junio de 2012
en los talleres de Offset Rebosán, S.A. de C.V.,
Av. Acueducto 115, col. Huipulco,
Tlalpan, 01460 México, D.F.
Portada: Pablo Reyna León.
Formación: El Atril Tipográfico, S.A. de C.V.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de
El Colegio de México.

Jornadas

160

Este libro es fruto de una estancia de investigación posdoctoral en El Colegio de México. En sus páginas se estudian, desde un mirador singular, las aportaciones de tres de los principales pensadores de lengua española del siglo XX: José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea. Se llama la atención sobre una serie de deslizamientos, tensiones y entramados polémicos, por lo general poco considerados en la bibliografía sobre el tema, a la vez que se reabre y recentra un conjunto de interrogantes orientado a enriquecer y vigorizar el debate concerniente a los complejos vínculos que se fueron estableciendo entre la dinámica sociocultural latinoamericana y la experiencia de la modernidad.

La publicación de este ensayo sobre el historisismo mexicano sirve como homenaje a don Lepoldo Zea, quien fuera el primer alumno de El Colegio de México y de quien este año se cunple el centenario de su nacimiento.



